NIKLAS LUHMANN

El amor como pasión

La codificación de la intimidad

PRÓLOGO DE VICENTE VERDÚ

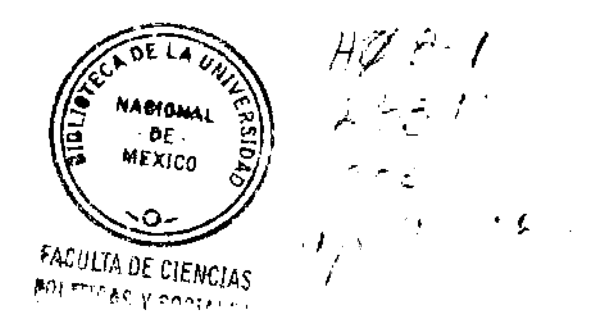
TRADUCCIÓN DE JOAQUÍN ADSUAR ORTEGA

EDICIONES PENÍNSULA
BARCELONA

Título original alemán: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*

Primera edición: enero de 1985.
Primera edición en esta colección: febrero de 2008.
© del prólogo: Vicente Verdú, 2008.
© de la traducción: Joaquín Adsuar Ortega, 1985.
© de esta edición: Grup Editorial 62, S.L.U.,
Ediciones Península,
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
correu@grup62.com
grup62.com

VÍCTOR IGUAL · fotocomposición
LIMPERGRAF · impresión
DEPÓSITO LEGAL: B. 2.593-2008.
ISBN: 978-84-8307-821-1.



NOTA DE LOS EDITORES

Como criterio fundamental del conocimiento sociológico se viene considerando que sentimiento y acción en el ámbito específico de las relaciones íntimas, tema de *El amor como pasión* de Niklas Luhmann, están orientados por imperativos culturales y que incluso las relaciones sexuales, en la fantasía o en la práctica, deben a esa interferencia su limitación y su grandeza. El código semántico que rige esas relaciones de influencia recíproca está sometido, a su vez, a cambios históricos concretos. El proceso evolutivo de la estructura social desata, en consecuencia, una transformación de los conceptos vigentes sobre el amor y las formas de codificación que le son propias. Sin embargo, también pueden darse situaciones ideológicas de una consistencia teórica suficientemente individualizada que, de manera sorprendente, adapten anticipadamente nuestros prejuicios ideológicos al contexto funcional que ha de servirles de referencia. Fue así como la idea de *pasión* se vio orientada exclusivamente hacia el amor. Cuando en el siglo XVIII se fundamentó por vez primera el matrimonio en el amor, hacía ya mucho tiempo que habían sido imaginadas y establecidas culturalmente las dificultades que las relaciones íntimas habían de originar. Sin embargo, la semántica del amor fue evolucionando, a lo largo de un proceso que cubrió tres siglos, hacia el establecimiento de una diferenciación social creciente en el ámbito de la intimidad privada.

En el siglo XVII se atiende a conceptos temporales: el *amor pasión* es desmedido y, por lo tanto, necesariamente transitorio. En el siglo XVIII se sumó a estos conceptos la noción que sostiene que las relaciones íntimas son incomunicables y

que en el amor se está obligado a la infidelidad, precisamente cuando se aspira a demostrar la lealtad del propio sentimiento. Es en este siglo, asimismo, cuando se revaloriza la sexualidad, a partir del postulado romántico de la unidad del amor y el matrimonio. A partir del siglo XIX, sin embargo, empezaron a manifestarse determinadas tendencias trivializadoras que resultan inevitables cuando se pretende que el código del amor alcance una validez general e interclasista. Al propio tiempo, se fue acentuando la diferencia entre el ámbito social y el personal, al extremo que puede sostenerse legítimamente que esa diferencia basta por sí sola para generar unas exigencias amorosas capaces de renunciar a las fórmulas normalizadoras: la vuelta, en definitiva, a lo que antaño se entendió por *amistad*. Esta investigación viene a complementar los estudios sobre las relaciones entre estructura social y semántica abordados ya en trabajos previos del profesor Luhmann. Se trata de una aportación más a la tesis de que la transición de una sociedad estratificada hacia la modernidad estuvo anunciada y acompañada por modificaciones semánticas profundas y trascendentales que arrancaban de esa totalidad que llamamos *hombre*.

En recuerdo de
Friedrich Rudolf Holb

ÍNDICE

EL CÓDIGO DE LA PASIÓN

por

VICENTE VERDÚ

Si todo paciente se siente, en general, reconfortado cuando ve sus síntomas tipificados en un manual profesional y espera, en consecuencia, recibir un diagnóstico preciso, ningún amante desea hallar su pasión reflejada en un código que consigna el detalle y hasta el futuro de su delirio.

Sin embargo, en uno u otro supuesto, la historia clínica y amorosa se ha repetido tantas veces como para convertir nuestro caso personal en un supuesto más y nuestra singularidad en un número indistinto. O, como dice Luhmann: «Son los amantes quienes comienzan pero la historia se encuentra ya programada por el código». El código nos comprende. Y nos comprende.

Esta obra de Niklas Luhmann, *El amor como pasión*, es un clásico de la historia amorosa y un clásico de la semiótica. Conjuntamente, resulta ser tanto un texto teórico como un texto trágico, minuciosamente dirigido a describir los avatares del enamoramiento y su implacable proceso hacia la destrucción o la nada. El amor que nos arroba, además, no procede cualitativamente de uno u otro sentimiento particular, al margen de la época, sino que una u otra modalidad histórica, determina la finalidad de las palpitaciones y su engranaje en el sistema general de producción. Nos apasionamos en cuanto grupo social atendiendo, conscientemente o no, a fuertes requisitos de integración en la comunidad y cumpliendo, aun sin notarlo, una función en el entramado socieconómico.

Lejos de la idealización de los sueños, cortejos y galanteos, el sistema general de la conquista pertenece, como en las avispas o en los conejos, a un plan eficaz que responde al designio

expansivo del mundo. El corazón más ardiente forma parte de una caldera gigante y el beso más íntimo representa un obligado eslabón en la cadena superindustrial que arrastra y reelabora el abultado cuerpo del mundo.

Esta idea materialista del amor ha sido asiduamente redondeada por miles de obras inspiradas en el materialismo histórico y no han faltado, desde luego, libros que hablaran incesantemente de «la economía del amor». Claramente el amor comporta un intercambio y no solamente afectivo: cada uno de los componentes de la pareja canjea facultades o habilidades, bienes y funciones, patrimonios variados que tienden a potenciar o complementar la dualidad y que, en suma, generan una unidad productiva supuestamente más apta para la acción y la defensa, para la reproducción y el cuidado de la especie.

La base de los matrimonios hasta el siglo XVIII fue el «matrimonio de conveniencia» que aunque, en apariencia, no conviniera a los individuos convenía cabalmente al sistema estatutario. De otra parte, además, los individuos poco tenían que decir puesto que, en rigor, aún no se había asentado la noción de individuo que perfiló con relativa nitidez el Siglo de las Luces.

Al ser la «conveniencia» la regla que orientaba las uniones dentro del estrato hegemónico o no el amor pasión tenía la consideración de subproducto. O, simplemente, de nada. Amor no productivo y de nula estimación económica o social. Como dice Luhmann: «En el siglo XVII el *amor pasión* es desmedido (fuera de valor) y, por lo tanto, transitorio». ¿Desmedido y, por lo tanto, transitorio? Efectivamente. Todo aquello que no poseía medida, no se atenía a la regla, quedaba instalado en los márgenes y se colaba como un desecho por ellos. No constituía materia explotable ni tampoco nutricia para la reproducción social.

Se trataba de un amor sin destino pero además de una inmediata composición deletérea. El amor pasión conllevaba en

su seno el virus de la infidelidad puesto que no sometido a atadura alguna circulaba a gran velocidad, tendía a crear choques y descarrilamientos, desorientación y caos.

Pero, además, Luhmann cree ver en la infidelidad voraz el núcleo mismo del amor pasión, su fruto y su simiente, por paradójico que parezca. Obviamente la infidelidad se había frecuentemente, y tácitamente consentida, en los matrimonios de conveniencia, pero la diferencia es que si en éstos el acto infiel contribuye a la preservación del yugo principal, en las infidelidades del amor pasión, toda infidelidad contribuye a su muerte.

Con todo, la causa es la infidelidad, su vocación de muerte es constitutiva de la unión pasional porque los amantes no se unirán tanto para un proyecto de unidad y ajuste como por la atracción de su diferencia, no se traban por su comunicación sino que se imantan por seducción. Una seducción mutua a partir de polos opuestos que se desean con vehemencia y misterio recíprocos y de cuya proximidad estalla la chispa, y con la chispa se enardecen tanto como se queman.

El amor de conveniencia o amor racional cose la convivencia a través de intereses reconocidos, el amor pasión se hilvana, por el contrario, a través de una aguja de luz que fulge y desaparece.

Precisamente—alega Luhmann—el proceso amoroso se atiene a esta paradoja del hilván sin hilo, de la estabilidad inestable, de su permanencia en permanente fuga. Don Juan. El amante se conduce como si su amor fuera eterno más la excitante experiencia de que acabará acaso en seguida. ¿Acabará pronto porque es superficial, sin peso? Acabará pronto, dice Luhmann, porque «la (misma) irracionalidad de la pasión tiende a hacer improbable que dos personas caigan simultáneamente en un mismo tipo de sentimientos recíprocos». La irracionalidad junta a dos locos, ninguno de los cuales se

encuentra en condiciones de interpretar la demencia propia o ajena para darle sentido o secuencia.

Por otro lado, la loca pretensión de penetrar y «devorar» el interior del otro conduce al abismo digestivo, en esa mezcla de verdad y falsedad, de sinceridad e insinceridad, que escapa a todos los criterios y vomita toda duración. Por esta misma razón, en los amores, no es saludable decirlo todo o absorberlo todo, no debe aspirarse a formar un solo cuerpo y sangre de los dos puesto que el empacho absoluto mata. La transparencia entre tú y yo es naturalmente nociva cuando no exasperante. El amor sólo puede ser esa transparencia en sí mismo: «Un rostro frente al cual/uno/ya no (es) sub-jeto/sólo referencia/inconcebible/y/firme» (Rudolf Hohl).

Pero ¿qué decir de la generalidad de los amores contemporáneos que persiguen la máxima unión? Todos los amores de hoy parecen libres, pasionales, no sujetos a convenciones mercantiles o de clase y, sin embargo, en su cimentación se descubren elementos racionales que tienden tanto a favorecer el bienestar de la convivencia como profundas necesidades del yo. La afirmación personal, el reconocimiento, la autoestima, la asistencia en un mundo de individualidades, son demandas que recaen habitualmente sobre la relación.

En los primeros tiempos del amor pasión, la pasión aludía a algo «pasivo». Se sentía una gran pasión más que se ponía pasión en ello. En esta clase de uniones, el amor hallaba su máxima cima en «la pérdida de la identidad» mientras que ahora una de las ganancias más apreciadas es la ganancia o el logro de identidad. Bastaría observar en los sujetos que cambian su pareja actualmente, el cambio de personaje que la mutación lleva «aparejada».

Cambiar de pareja significa, mucho más que mudarse de trabajo, de localidad o de amigos, reinaugurarse como sujeto en un tiempo donde el valor no se centra ya en ser siempre el

mismo, ni llegar como quería Píndaro al aburrido resultado de «ser el que se es», sino a probar el mayor surtido de seres distintos. Desaparecida la metafísica, eliminado el más allá, todas las reencarnaciones se fundan en este único territorio de la existencia y, dentro de él, especialmente en los diferentes parajes que propician las parejas.

El amor de toda la vida que siguió al amor de conveniencia se avenía con unas circunstancias que permitían proyectar hasta el fin de los días el porvenir profesional, el lugar de residencia, la creación de una familia, la permanencia de la promesa nupcial. Hoy, en cambio, la continuidad de la relación es el punto menos cierto del amor y la tendencia a la cohabitación sin documentos indica la asunción de provisionalidad que se reconoce incluso en los instantes más tórridos. De hecho, la idea de implantar leyes para casarse por períodos determinados de siete o cuatro años, lanzadas en algunos países son síntoma del poco predicamento que se otorga al «amor eterno» y la aceptación masiva del código correspondiente al «amor pasión».

Pero ¿cómo resolver la contradicción entre desear entrañarse y predisponerse para la desunión? En principio, el amante que se entrega a sí mismo se siente con derecho a exigir una entrega simétrica. Lo cree un derecho que puede reclamar. Pero —dice Luhmann, siguiendo a Le Boulanger—«quien ama no tiene derecho a exigir amor por parte del amado». Evocar un código de deberes y derechos significa incurrir en el código del matrimonio convencional mientras el amor pasión comienza cuando rebasa todo lo exigible y proclama la abundancia de su extremosidad.

¿Con la infidelidad incluida? Claro que no. La respuesta de Luhmann es que mientras siga entendiéndose el amor como un místico entregarse plenamente al otro, la exclusividad radica enteramente en el marco del código. Porque ¿cómo podría

alguien entregarse plenamente a diversos amantes al mismo tiempo sin tener que multiplicarse?

Se consideraba ya en la era antigua que una *reducción* (de los contactos) hacía posible una *elevación* de los sentimientos. Sin embargo, el amor es, por excelencia, voluble. Si la identidad se quema en el fuego del amor pasión, sólo puede salvarse y renacer mediante la inconstancia. La dinámica misma del mercado y la flexibilidad en los empleos puede provocar hoy que cada miembro de la pareja trabaje en localidades distintas y sus encuentros se interrumpan con frecuencia. La exclusividad se atenúa espontáneamente y el modelo se compone y se descompone como un mecano se arma y desarma en un vaivén de la conquista.

La conquista del otro es ahora todo menos logro de su sumisión. Ovidio, en *Arte de amar*, enumera una extensa colección de pormenores para la conquista de la amada dentro del código del amor pagano de entonces y que en tantos aspectos viene a parecerse al amor provisorio de ahora. En las fases del amor apasionado, el sujeto deberá cumplir, según Ovidio, una primera etapa de conquista mediante halagos y regalos, cuidado de la apariencia más la administracion de la audacia y la prudencia que componen el arte de agradar.

A continuación se abre el período de entrega o disfrute del otro, el intervalo del sabor y el saber. Pero, pronto, si se sigue deseando al amado, deberá actuarse con mucho tino para que la relación perviva. No para que permanezca de por vida, lo que de ningún modo cuenta, sino para que continúe destilando bienestar y no fallezca por desidia antes de tiempo. Para ello, entre otros recursos, uno que entonces parecía ya eficiente consistía en suscitar, de vez en cuando y suavemente, una medida porción de celos. El miedo a la infidelidad acrecienta el imaginario deseante del otro. O, también, la ausencia del otro, por intervalos, como los *commuters*, contribuye a recrear

una presencia superior. «La simple *persistencia de la ausencia* del amado durante cierto tiempo—afirma Gustave Reynier, *La femme au XVII siècle*—, permite sacar conclusiones sobre la calidad de su amor y dar motivo a reacciones cuando es leída bajo el influjo de las expectativas de amor o, en su caso, de indiferencias».

Ninguna relación puede vivir estancada, ningún deseo puede persistir sin aspirar a poseer el deseo del deseo del otro, como recalcaría el pesadísimo Lacan. O, dicho de otra manera, el amor no está en las *cualidades* del otro sino en la cualidad de su *amor*.

Con todo, el amor pasión no atinará nunca y transcurrido cierto tiempo acaba por destruirse a sí mismo. «Perderá las cualidades que habían dado alas a la imaginación y ésta acabará viéndose sustituida por la confianza y el hábito. Una mujer bella aparece menos bella la segunda vez que la vemos, mientras que una mujer fea se hace más aceptable. La transición del código, al pasar de la imaginación a la naturaleza, expone el amor a la corrosión y lo efectúa, además, de un modo más rápido de lo que se produciría por la simple acción de la decadencia natural de la belleza. La subjetivación y la temporalidad se dan la mano».

El libro de Niklas Luhmann, que transcurre imbuido de la metodología semiótica, ejemplariza lo mejor de la semiología para la interpretación. La moda de los análisis semióticos ha terminado pero su ciencia habita el pensamiento como un ciudadano de pleno derecho, tal como ha ocurrido con el materialismo dialéctico o con el psicoanálisis. No hace falta titularse de freudiano o marxista o saussuriano para implicarse en sus puntos de vista, órganos naturales de la ensayística contemporánea.

La semiología de Luhmann le permite explorar aquí y dentro del código amoroso asuntos tan sutiles como es el galanteo o la misma interacción inclusiva de amar y odiar.

Pocos asuntos más engolosinadores para la semiótica que la peripecia galante. «La galantería sólo pretende complacer, sin comprometerse ni comprometer al otro», dice Luhmann. La galantería hace acto de presencia social en calidad de componente ineludible del amor, que sólo merced a este ingrediente puede actuar de un modo educativo y civilizatorio.

En su forma idiomática y en sus implicaciones, la galantería conserva una semántica idealista y novelesca que puede tener múltiples usos: es útil para desarrollar una conducta engañosa y seductora, pero también para la pretensión sincera del amor, dentro del estilo del compromiso social donde resulta difícil descifrar y reconocer el auténtico amor, puesto que la galantería es un arte de la comunicación y su máscara a un tiempo.

En cuanto a la interacción entre querer y odiar, Luhmann escribe: «El odio pertenece al código del amor: quien no es correspondido en su amor tiene que odiar a la amada; pero la cuestión es si puede hacerlo. Amor y odio caen en una estrecha dependencia mutua y recíproca, conjuntamente, configuran una relación que se diferencia claramente de la amistad».

Y, partiendo de esta base, nuestro autor se adentra en la indagación del romanticismo cuyas fórmulas subrayan, de una parte, el análisis de la democratización del amor y «la autodependencia del amor». No hay otro emperador que gobierne la conducta que el propio amor elevado a la categoría de un dios que habla no con reflexivas razones sino a través de su factividad. Este mismo dios es aquel que en un ataque de furia—sorprendentemente—lleva a los amantes al matrimonio y los arrastra de ese modo a su propia decadencia.

La función del matrimonio como poderoso ritual es, en ocasiones, un medio honroso y honorable para romper con la amada del amor pasión y en señal de que una cosa (la pasión) no tenía que ver con la otra (la civilización) o que una cosa no

cabría dentro de la otra. «Quien desea casarse con su amada es porque quiere llegar a odiarla», dice Luhmann a través de Bussy Rabutin. Odiar a ésta para seguir amando a «la otra». Seguir con ésta para poder serle infiel en la reproducción de los amores sucesivos y breves tal como son, en general, los gozos en la cultura del turismo, la cosmética y el consumo.

INTRODUCCIÓN

Las investigaciones sobre la semántica del «amor», cuyos resultados presentamos aquí, combinan dos nexos teóricos bien diferenciados. Por una parte, pertenecen al contexto de los trabajos empíricos de las ciencias sociales que se centran en la transición que ha llevado a las formas de sociedad tradicionales a transformarse en la sociedad moderna actual. Otros trabajos sobre este mismo tema han sido publicados con el título de *Gesellschaftsstruktur und Semantik* («La estructura social y su semántica»; 2 tomos, Frankfurt, 1980-1981) y tengo intención de proseguirlos más adelante. Parten de la tesis de que la transformación del sistema social, desde un sistema estratificado en distintos estados o clases hasta convertirse en un sistema funcionalmente diferenciado, produce en el acervo ideologico de la semántica modificaciones profundas y trascendentales, mediante las cuales la sociedad posibilita la continuidad de su propia reproducción y el encadenamiento ordenado de una acción con otra.

Cuando se producen transiciones evolutivas de este género es posible que vayan transmitiéndose por vía oral parábolas, muletillas, frases hechas del saber popular o fórmulas empíricas; pero sucede que en el transcurso de esa evolución se modifica su sentido, su carácter específico y su capacidad de recopilar experiencias y abrir nuevas perspectivas. Se produce así un desplazamiento del centro de gravedad en virtud del cual se orientan operaciones sensoriales complejas, y de ese modo el acervo ideológico, cuando es lo suficientemente rico, puede producir transformaciones que afectan profundamente a las estructuras sociales, amén de posibilitar que su realización ocurra

de modo suficientemente rápido. Gracias a este estímulo las transformaciones estructurales de la sociedad pueden acontecer de manera acelerada, en ocasiones casi revolucionarias, sin que las condiciones previas precisas para el cambio tengan que ser *establecidas simultáneamente*, de una sola vez.

Alcanzamos el segundo contexto gracias a la incorporación de *una teoría general* de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. El amor no es tratado aquí—o lo es sólo en ocasiones—como un sentimiento, sino como un código simbólico, una clave—mejor—que informa de qué manera puede establecerse una comunicación positiva, incluso en los casos en que esto resulta más bien improbable. El código estimula la génesis de los sentimientos correspondientes. Sin la existencia de ese código, opinaba La Rochefoulcauld, la mayoría de los seres humanos no alcanzaría tales sentimientos. Las jóvenes inglesas, que buscaban eso mismo en las novelas previctorianas, tenían que esperar los signos visibles de un amor dispuesto al matrimonio, antes de que les fuera dado descubrir conscientemente lo que es el amor. No se trata, pues, de la pura invención de una teoría sociológica, sino de un estado de cosas real que se viene reflejando desde hace tiempo en la semántica del amor. La teoría sólo añade a este estado de cosas plusvalías abstractas; permite que se establezcan comparaciones con otros conceptos tales como el poder, el dinero y la verdad. De este modo se obtienen conocimientos complementarios con los que se alcanza a probar que el amor no es únicamente una anomalía, sino una improbabilidad completamente normal, además.

El crecimiento de la probabilidad de lo improbable constituye la fórmula en que se entrecruzan la teoría social, la teoría de la evolución y la teoría de los medios de comunicación. La normalización de las estructuras sociales más improbables impone elevadas exigencias a los medios de comunicación, se refleja en su semántica; la evolución es el concepto que debe aclarar cómo es posible que pueda llegar a ocurrir algo semejante.

Los estudios históricos sobre la semántica del amor se ordenan en el seno de esta dependencia teórica. Naturalmente, no pueden pretender la verificación de la teoría de la evolución en un sentido estrictamente metodológico. Sin embargo, en lo que atañe a la cuestión del método aportan dos tipos distintos de experiencias de trabajo que guardan una relación de complementariedad. Una de estas experiencias afirma que únicamente las teorías sociológicas muy abstractas y de construcción muy compleja pueden hacer hablar al material histórico. El camino que conduce hacia lo concreto exige desviarse hacia la abstracción. En la actualidad la sociología es todavía demasiado poco teórica, demasiado poco abstracta para que sea posible una investigación histórica de resultados positivos. La otra impresión es que las secuencias transitorias tienen una peculiar fuerza afirmativa de determinadas relaciones de dependencia que metodológicamente aún no han quedado suficientemente aclaradas.

Parsons ya expuso ocasionalmente la idea de que un sistema diferenciado sólo es un sistema por haber tenido su origen en la diferenciación. En la investigación de la semántica histórica se refuerzan impresiones de este tipo. Al parecer, la evolución experimenta con la capacidad de establecer relaciones de continuidad. La observación sincrónica de estados de cosas altamente complejos atestigua la existencia de un entretejido que podría ser entendido como algo contingente, pero que apenas tiene la posibilidad de excluir otras combinaciones por considerarlas menos favorables o probables.

La observación reflexiva de la historia muestra con claridad las afinidades y nos coloca en situación de apreciar cómo un sistema ya existente, o una semántica formulada a través de él, prejuzgan su propio futuro (que primordialmente debería ser concebido como algo indeterminado). Este sistema se manifiesta con mayor claridad, tal vez, en la historia de la ciencia: no puede ser una simple casualidad que por lo general se estimulen recíprocamente los descubrimientos, y que éstos tiendan a conservarse. La verdad surge en el proceso.

Todo esto quizá pueda generalizarse, sin más, en un argumento ordenador. Expongamos aquí, brevemente, un ejemplo de las investigaciones que relataremos más adelante: la teoría sociológica postula de manera abstracta una relación de dependencia en la diferenciación existente entre los medios de comunicación en general y la regulación de su *real assets* (Parsons), sus mecanismos simbióticos. Esto se hace claramente plausible mediante la comparación de las relaciones verdad/percepción, amor/sexualidad, dinero/necesidades primarias, poder/violencia física.

La investigación histórica basada en esta teoría nos muestra, además, que las diferencias existentes entre el *amour passion* de los franceses y el matrimonio-*companionship* de los puritanos, en particular en este aspecto, venían precedidas de diversas conexiones previamente condicionadas. La semántica del *amour passion* era, como demostraremos detalladamente más adelante, lo suficientemente compleja como para integrar la valoración de la sexualidad ya en el siglo XVIII; los ingleses, pese a haber hecho mucho más en favor de la integración del amor y el matrimonio, sólo pudieron—en condiciones semejantes—traer al mundo ese aborto que fue la moral sexual victoriana. En la *secuencia* histórica se expresa—precisamente en la *diferencia* de las reacciones ante un mismo problema—que existe una dependencia real que, lo reconozco, no puede ser bastante aclarada desde una perspectiva metodológica. pese al alegato de Weber.

Sobre el contenido de esta situación y sus resultados no es necesario que nos extendamos en este momento; las implicaciones son demasiado complejas para exponerlas en un breve resumen. Al respecto, la exposición que haremos en capítulos posteriores constituye asimismo un compromiso. Teniendo en cuenta todo lo que supone la dependencia del tema en sí respecto de los cambios históricos y las diferencias nacionales, nuestra estructuración no puede basarse exclusivamente y por separado en ninguno de estos puntos de vista. La bibliografía

en que me he apoyado queda especificada en las notas correspondientes. He utilizado como fuente, con mayor extensión, la novelística de los siglos XVII y XVIII, lo que puede provocar la impresión de que inicialmente existe una mayor dependencia de la literatura aforística y tratadista que más tarde va decayendo en intensidad.

En este aspecto han surgido también dificultades a la hora de pretender una valoración. Por muy sabido que sea desde el siglo XVII que la propia novela se convertiría en un elemento de enseñanza y orientación amorosa, resulta difícil desarrollar este punto de vista en hipótesis, conceptos, máximas o reglas prácticas individualizadas. Lo único que puede determinarse, una vez más, es que los personajes de la novela se comportan según una orientación codificada, es decir, que prefieren dar nueva vida al código a añadirle algo nuevo.

En casos importantes, como *La Princesse de Clèves* y el complejo de novelas de abnegación y renuncia que la siguieron, las excepciones son fácilmente apreciables. De manera muy consciente he rastreado en la literatura de segunda y de tercera categoría; asimismo, con toda intención he mantenido un principio, no expresado verbalmente, en la elección de las citas: preservar la elegancia idiomática empleada originalmente en su formulación. Cárguese en la cuenta de mis preferencias, de mi amor a la originalidad, que haya decidido no traducir las citas y reproducirlas en su idioma original, cuando se trata de los idiomas europeos más corrientes.

NIKLAS LUHMANN
Bielefeld, mayo de 1982

I

SOCIEDAD E INDIVIDUO: RELACIONES PERSONALES E IMPERSONALES

Sin duda sería un craso error de juicio limitarse a definir la sociedad moderna como una sociedad impersonal, de masas. Esta interpretación procede, en gran parte, de unos diagnósticos basados en la pura teoría y excesivamente limitados del concepto de sociedad y de una sencilla ilusión óptica.

Quienes conciben la sociedad primordialmente en sus categorías económicas, quienes la comprenden partiendo de su sistema económico, forzosamente tienen que llegar a creer en la preponderancia de las relaciones impersonales, puesto que, en efecto, son éstas las predominantes en el sistema económico. Pero la economía no es más que uno de los estímulos de la vida social, al que acompañan muchos otros.

También cuando se parte del punto de vista del individuo aislado resulta válida la tesis de que éste, por lo general, sólo puede establecer relaciones impersonales. Hasta aquí la sociedad—si se entiende como tal la totalidad del conjunto de interrelaciones posibles—aparece como predominantemente impersonal. Pero al mismo tiempo *también* resulta válido afirmar que el individuo tiene la posibilidad de intensificar, en ciertos casos, sus relaciones personales, de comunicar a otros algo de lo que le es íntimamente propio, buscando así su confirmación. También esta posibilidad se da masivamente si consideramos que existe para todos y que es adoptada y realizada por la mayoría. Entre los rasgos característicos de la sociedad moderna se cuenta la realidad fáctica de que esa posibilidad señalada es fácilmente accesible, y apenas se ve alterada por consideraciones respecto de cualquier otro tipo de relaciones específicas.

En consecuencia, para la siguiente exposición nos basamos

en el principio de que, en comparación con otras formaciones sociales más antiguas, la sociedad moderna se caracteriza por una doble acumulación: un mayor número de posibilidades de establecer relaciones impersonales y una intensificación de las relaciones personales. Esta doble acumulación de posibilidades ha podido construirse porque la sociedad es más compleja en su conjunto, y porque está en condiciones de regular mejor la interdependencia existente entre distintos tipos de relaciones sociales; y de filtrar también con mayor efectividad las interferencias que puedan presentarse.

Cabe hablar, ciertamente, de una intensificación de la posibilidad de establecer relaciones impersonales, dado que en muchos terrenos resulta fácil lograr una comunicación afirmativa, aun cuando no se conozca personalmente al compañero o asociado y sólo se valoren en él algunas de las características de su papel social directa y fácilmente reconocibles (agente de policía, vendedora, central telefónica, etc.); y también porque cada operación individual depende de muchas otras, cuyas garantías funcionales no radican en las características personales que podrían resultar conocidas y en las cuales se podría confiar. Como en ninguna otra sociedad anterior, se dan en la sociedad actual previsiones merecedoras de confianza aunque improbables, contingentes, que no pueden ser consideradas de origen natural, como tampoco abarcadas en su complejidad por el conocimiento personal.

Del mismo modo, la ampliación de la posibilidad de establecer relaciones personales no puede considerarse como una simple extensión ni como un incremento del número y la diversidad de las relaciones de comunicación desarrolladas afirmativamente. Una extensión numérica de este tipo de relaciones tropezaría en cada individuo concreto con un límite insalvable, tras el cual las exigencias que presentarían esas relaciones personales tan extensas serían de todo punto imposibles de satisfacer. En las relaciones sociales el impulso personal no puede extenderse, sino que ha de intensificarse. En

otras palabras, ese impulso hace posible unas relaciones sociales personales en las que destaquen ciertas cualidades individuales o, preferentemente, todas las cualidades de una persona individualizada. Vamos a designar esas relaciones con el apelativo conceptual de *interpenetración intrahumana*. En el mismo sentido podría hablarse de *relaciones íntimas*.

Este concepto presenta un carácter gradual. Parte de la base de que los componentes específicos de los recuerdos, la actitud y la situación de un individuo no son accesibles a otro en su totalidad. Y esto por la simple razón de que ni siquiera son accesibles, por entero, al propio individuo (como puede apreciarse en el intento de Tristram Shandy de escribir su biografía). Sin embargo, como es lógico, hay algo, una parcela «mayor o menor» de esos componentes, que uno puede conocer acerca de otro y respetarlo en consecuencia.

En el ámbito de la comunicación existen reglas y códigos que, antes que nada, señalan de manera precisa que en ciertas relaciones sociales se debe estar abierto a los demás, no mostrar nunca desinterés por las cosas que otro considera importantes y no dejar sin respuesta ninguna pregunta, sobre todo si se refiere a cuestiones personales.

Mientras que la interpenetración intrahumana puede aumentar y crecer de modo continuado—en tanto que la sociedad le ofrezca espacio libre y pueda servirle de filtro protector contra las interferencias—, la actitud conducente a esta posibilidad y a su realización en el campo de las regulaciones comunicativas tiene que ser fijada de manera *discontinua*. Así se consigue un modelo de sistema para las relaciones íntimas sin poder sustraer nada personal a la comunicación.

De todo lo que sociológicamente sabemos y suponemos[1] sobre la génesis social de la individualidad a nivel personal, no nos es posible deducir que la necesidad de alcanzar dicha individualidad personal y la posibilidad de objetivarse a sí mismo y a los demás pueda ser aclarada mediante constantes antropológicas. Tal necesidad y su posibilidad de expresión y recono-

cimiento en el campo de las relaciones comunicativas se corresponden, más bien, con la complejidad y la tipología diferenciada del sistema social.[1]

No vamos a abordar aquí en toda su amplitud el tema de la sociogénesis de la individualidad y la semántica que la acompaña, sino que nos limitaremos a una cuestión parcial muy importante en este contexto: la cuestión del origen del medio de comunicación simbólicamente generalizado al que se encomienda la tarea específica de posibilitar, atender e impulsar el tratamiento comunicativo de la individualidad.

Naturalmente, en este aspecto se puede partir de la base de que la individualidad del hombre—comprendida como una unidad corporal-psíquica en el sentido de su automovilidad y, sobre todo, en el sentido de la muerte propia y única de cada uno—es una experiencia aceptada y reconocida por todas las sociedades. También la indestructibilidad cristiana del alma y el concepto, igualmente cristiano, de que su salvación es el destino particular que está reservado a cada individuo, que no puede estar predestinado por la clase social, por la familia ni por las circunstancias de su muerte; tampoco el polémico individualismo del Renacimiento, la individualización de la orientación afectiva y del racionalismo natural (según Luis Vives), ni el individualismo autoestablecido del barroco sobrepasan en lo esencial la facticidad antropológica, sino que se limitan a fortalecer su legitimidad social en vista de las crecientes dificultades que mantienen anclada a la persona, en calidad de individuo, en las estructuras sociales. Aún en nuestro tiempo la persona sigue siendo identificada por su estatuto social, es decir, por su situación en el marco del sistema de clases, pero simultáneamente se facilita cada vez más la posibilidad de realización de sus pretensiones de cambio hacia una situación distinta en los campos funcionales de la política, la economía, la religión y las ciencias académicas. De momento nada de esto ha producido una disociación o cualquier otro tipo de transformación en el antiguo concepto del individuo—aplicado al

ser humano—, es decir, en su definición basada en su carácter separado de los demás y en la imposibilidad de fragmentación o disgregación[3] de su unidad.

La evolución que ha experimentado el mundo actual, que liquidó el concepto antiguo del individuo y dio un nuevo contenido a la palabra, presenta diversos aspectos que deben ser diferenciados con atención, puesto que no expresan solamente diversidades concretas sino que, además, originan contradicciones entre ellas. En primer lugar, apreciamos que en el proceso de transformación que llevó desde un estado de diferenciación social estratificada, rígida, a una diferenciación social funcional, se produjo una diferenciación más fuerte entre el sistema personal y el sistema social (lo que expresado con mayor exactitud quiere decir una acentuación de las diferencias sistema/ambiente en los sistemas personales o, en su caso, sociales). La razón de ello es la siguiente: en el caso de una diferenciación funcional la persona individualizada ya no puede seguir siendo radicada permanentemente en un subsistema de la sociedad—y sólo en uno—, sino que tiene que ser concebida y considerada como un ser inestable socialmente, es decir, sin un lugar fijo y único en el que radicarse.[4] Esto significa que las personas, en la actualidad, se caracterizan y se distinguen no sólo por una mayor diversidad de sus atributos (lo que muy bien podría ser puesto en duda), sino también por el sistema de referencias de sistemas personales cuya relación sistema/ambiente se diferencia fuertemente, de modo que estas diferencias deben ser consideradas y tratadas como producto de la casualidad (y no como una característica particular de la especie) cuando se presentan en individuos que muestran caracteres semejantes.

Esta tendencia a la diferenciación, fácilmente concebible de manera teórico-sistemática, es causa cada vez con mayor frecuencia de que el individuo trate de reinterpretar en su propia persona sus diferencias con el medio en que se desenvuelve (y en la dimensión tiempo: la historia y el futuro de tales di-

ferencias), con lo cual el Yo como foco central de la experiencia y del ambiente ve sus contornos relativamente difuminados y borrosos. No basta ya la autoidentificación como base fundamental de la propia experiencia y de la acción; para conocer la existencia del propio organismo no es suficiente con tener un nombre y estar establemente clasificado por categorías sociales generalizadas, como edad, sexo, estatuto social o profesión. En el campo de su *sistema de personalidad* el individuo necesita mucho más para encontrar su propia confirmación, ya que tiene que hallarla en la diferencia con su *ambiente* y en la forma en que se diferencia de los demás por sus actos y comportamiento. Al mismo tiempo, la sociedad y las posibilidades distintas de evolución constituidas por ella se vuelven complejas y opacas. De aquí surge la necesidad de situarse en un mundo cercano, en un medio comprensible, que inspire confianza, íntimo (en el sentido aproximado del *philos* de la Grecia antigua).

La individualización de la persona y esa necesidad de un mundo cercano no siempre discurren necesariamente de modo paralelo, sino que, en ocasiones, hay entre ellas cierta tendencia a la contradicción, puesto que ese mundo íntimo y próximo ofrece al individuo para su desarrollo un campo de juego más reducido que el que le ofrece un macromecanismo de tipo impersonal, jurídico, económico, político o científico.

Por esa razón la «creciente individualización de la persona» no constituye un concepto suficiente para abarcar los problemas que el individuo tiene que resolver en el mundo moderno. No es posible retirarse sencillamente a la propia autonomía y confiar en la capacidad de adaptación implícita en ella. Puede hacerse, pero hay que sumar a ello el hecho de que el individuo necesita experimentar la *diferencia* entre su mundo próximo y el mundo lejano, la *diferencia* entre sus vivencias, sus evaluaciones y sus formas de reacción y las constituidas de manera anónima. Y lo precisa de igual modo para todos los horizontes de valor, para así poder captar la inmensa comple-

lidad y la contingencia de todo aquello que se anuncia como posible. El individuo necesita estar en condiciones de utilizar todas estas diferencias para ser capaz de canalizar sus logros informativos. Esto sólo es posible cuando se está en condiciones y decidido a dar un tratamiento altamente personal a las propias vivencias, resuelto a la acción en busca de afirmación en el campo social. Para el logro de esas reivindicaciones se cuenta con formas sociales acreditadas. El individuo tiene que estar en condiciones de obtener incidencia social no sólo por lo que él mismo es, sino también por aquello que observa por sí mismo.

Esta situación, este estado de cosas, se formula de manera tan complicada para poder llegar a comprender que toda comunicación sobre acontecimientos de relevancia personal presenta un doble aspecto de autoexistencia y de proyecto de mundo, y que quien participe de ello como *alter ego* se compromete en ese doble sentido, en su nombre y en el de los demás. Así, es condición necesaria para la diferenciación dentro de un mundo privado común que cada uno pueda llevar parcialmente sobre sus hombros el mundo de los demás, puesto que a él mismo se le asigna allí una posición especial; ya que en ese mundo de los otros se adelanta y perfila aquel que será amado. Pese a todas las discrepancias posibles entre la individualización provocada y la necesidad de un mundo íntimo y cercano—sólo hay que pensar en los sentimientos de amistad y soledad en el siglo XVIII—, se ha desarrollado para ambos problemas un medio de comunicación común que utiliza el campo semántico de la amistad y el amor.

La diferenciación de este medio específico y la solidez de su semántica configuran nuestro tema. En la segunda mitad del siglo XVII esta diferenciación se perfiló de manera clara. Ya en aquel entonces podía sustentarse en la valoración reconocida de la individualidad y en las tareas que se exigían del individuo en cuanto tal, como el autodominio y el control afectivo; pero no podía evitarse que los individuos se orientaran

hacia la diferencia de las interacciones [personal e impersonal] y buscaran un marco apropiado para *una comunicación altamente personal* y de íntima confianza. En la comunicación, todavía ligada a la situación clasista, faltaba completamente la necesidad de un *mundo* cercano a interpretar en la totalidad del mundo. ¿Cómo fue posible, pese a ello, el desarrollo de un medio de comunicación peculiar para el ámbito de la intimidad? ¿Y cómo se ha producido ese desarrollo? Antes de embarcarnos en estudios históricos hay que buscar respuesta a esta pregunta, en principio a través de una teoría general de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

II

EL AMOR COMO MEDIO DE COMUNICACIÓN SIMBÓLICAMENTE GENERALIZADO

En términos generales, cuando hablamos de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, nos estamos refiriendo a instituciones semánticas que hacen posible que comunicaciones aparentemente improbables puedan realizarse con éxito, pese a ese escaso índice de posibilidad.[1]

A este respecto, «realizarse con éxito» quiere decir aumentar la predisposición hipotética de realización práctica de la comunicación, de tal modo que esta comunicación puede ser intentada con posibilidad de realización y que las esperanzas no tengan por qué ser abandonadas. Esto es, que no se debe renunciar a la comunicación como si se tratara de algo absolutamente irrealizable. Traspasar ese umbral de improbabilidad resulta importante, porque de no hacerlo así nunca podría llegarse a la formación de sistemas sociales, puesto que los sistemas sociales, sean del tipo que sean, sólo pueden surgir cuando existe la comunicación. Dicho con otras palabras: la improbabilidad establece unos obstáculos desalentadores; y si consideramos el tema en relación con la evolución de los citados sistemas sociales, esos obstáculos son umbrales-límites que impiden la repetición de las variaciones, necesaria para que se originen. Sólo si se extienden hacia fuera los límites marcados y si los umbrales de improbabilidad pueden ser traspasados aumentarán las posibilidades de formación de nuevos sistemas alternativos respecto del actual sistema de sociedad; crecerá además la diversidad de los temas abarcados por la comunicación, se elevará en lo interno el grado de libertad de la comunicación y en lo externo se incrementarán las capacidades de adaptación del sistema. Con

todo esto se produce un aumento considerable de las probabilidades evolutivas.[2]

A todos los medios de comunicación podría imputárseles que acentúan sus exigencias en el transcurso de la evolución social. Cuando el sistema social existente y el ambiente que lo hace posible se vuelven más complejos, aumenta igualmente el grado de selectividad de las decisiones. Lo que antes era una comunicación necesaria única, se convierte en una posibilidad de elección entre varias probabilidades. Con ello, el estímulo para la transmisión y la aceptación de las hipótesis selectivas entre los resultados posibles se hace más complejo. De igual modo se vuelve más difícil motivar cualquier aceptación basada en este tipo de selección. Pero ésa es la función de los medios de comunicación.

La teoría de la evolución social y la tesis que sostiene que mediante la modificación de los diferenciales de la sociedad aumenta de modo súbito la complejidad del sistema social, hace sospechar que también los procesos de comunicación de la sociedad siguen una evolución semejante, si bien buscan al mismo tiempo otro nivel de combinación—general y particular—entre la selección y la motivación. Por ejemplo: en la actualidad el amor es considerado como algo sin fundamento y plenamente personal, en contradicción con la tradición que lo venía considerando durante mucho tiempo como una forma de solidaridad social: «Par ce que c'estoit luy; par ce que s'estoit moy», como dice la ya famosa frase de Montaigne.[3]

Nada justifica la hipótesis de que la búsqueda de nuevas formas y nuevas definiciones determinativas tenga necesariamente que alcanzar el éxito y pueda recoger y abarcar, en todos los terrenos, el aumento de complejidad que se presente en los ámbitos funcionales de la sociedad.

Por consiguiente, llegado el momento de trabajar hay que dedicarse al mismo tiempo al estado de cosas presente y a lo histórico, a las estructuras sociales y a los análisis ideológico-históricos, si se desea aclarar hasta qué punto la sociedad

puede proseguir su propia evolución, cuál es el límite que señala su capacidad de formación de nuevos logros comunicativos y, también, hasta qué punto determinados campos funcionales quedan retrasados, haciéndose así necesario contar con las correspondientes deformaciones.

Los medios de comunicación generalizados simbólicamente, que tienen que resolver los problemas de selección y de motivación, utilizan una semántica que enlaza directamente con la realidad: verdad, amor, dinero, poder, etc. Estas terminologías *designan* las cualidades de las frases, de los sentimientos, de los medios de intercambio, de los medios conminatorios y demás semejantes. Con esa orientación hacia una situación determinada, hacia un estado de cosas con un contenido específico, se actúa sobre las formas de aplicación de dichos medios. La causalidad se subordina así al estado de cosas reinante. Los participantes *opinan* «tal cosa»; tienen tal cosa en la «mente». Pero los medios de comunicación *no son* el contenido específico de dicho estado de cosas, sino instrucciones de comunicación que pueden ser manipuladas y utilizadas con relativa independencia de la presencia o ausencia de tales contenidos específicos.[4] Las funciones—y los efectos consecuentes—de los medios de comunicación no se dejan aprehender dentro del marco de las cualidades, de los sentimientos y de las causas ficticiamente localizadas, sino que aparecen desde siempre y por sí mismos mediatizados socialmente por el entendimiento y la comprensión, donde realmente radican las posibilidades de comunicación.

En este mismo sentido puede decirse que el «medio de comunicación» amor no es en sí mismo un sentimiento, sino un código de comunicación de acuerdo con cuyas reglas se expresan, se forman o se simulan determinados sentimientos; o se supedita uno a dichas reglas o las niega, para poder adaptarse a las circunstancias que se presenten en el momento en que deba realizarse la correspondiente comunicación. Como demostraremos en los capítulos siguientes, ya en el siglo XVII, y pese a lo

mucho que se subrayaba el *significado* del amor *como pasión*, se tenía plena conciencia de que el amor constituía un modelo de comportamiento que incluso podía ser «representado», algo que aparecía ante los ojos, incluso antes de que el sujeto se embarcara en su búsqueda real. El amor era algo con lo que se *podía contar*, de lo que se podía disponer como orientación o conocimiento de lo trascendente, aun antes de que se hubiera descubierto al compañero..., ¡y aun antes también de que se apreciara la carencia de ese compañero!, y que podía convertirse en un destino futuro ineludible.[5] El amor, después, podía llegar a moverse en el vacío[6] o a ser dirigido hacia un modelo de búsqueda generalizado para facilitar la elección, al igual que transformarse en una plenitud de sentimientos muy profunda, pero que podía llegar de manera inoportuna. Lo que facilita el aprendizaje del amor es la gradación ascendente de los significados establecidos ya firmemente en el código, la interpretación de todas las indicaciones, una comunicación por medio de signos pequeños pero capaces de transmitir grandes sensaciones. Y es en ese código y mediante ese código como pueden llegar a hacerse *comprensibles* las *diferencias*, *destacando* así la falta de plenitud.

Las reflexiones siguientes están impulsadas por la tesis de que las descripciones literarias, idealizadas y mitificadoras del amor, no eligen casualmente sus temas y sus ideas determinantes, sino que al hacerlo *reaccionan frente* a la sociedad de la época—de aquella época—y a sus tendencias transformadoras y evolutivas; la tesis de que estas exposiciones, aunque sean descriptivas en la forma, no reflejan necesariamente el contenido real del amor ni su comportamiento, pero pueden resolver algunos de los problemas que con ello se ponen al descubierto; es decir, permiten la utilización positiva de las dificultades funcionales del sistema social. En cualquier tiempo, la semántica del amor está en condiciones de abrirnos la puerta para acceder a la comprensión de las relaciones existentes entre los medios de comunicación y las estructuras de la sociedad.

Todo medio de comunicación generalizado simbólicamente presenta una clara diferenciación que le permite actuar de modo específico frente a cada problema en particular, pese a su peculiaridad. Así, para el «medio de comunicación» amor el problema estriba en el carácter altamente personal de la comunicación que requiere el amor. La definición «comunicación altamente personal» la usamos para expresar todo tipo de comunicación en la cual el que habla busca diferenciarse de los demás individuos. En tales circunstancias puede ocurrir que el sujeto llegue a hacerse a sí mismo tema de la comunicación, o dicho con palabras más simples, que hable de sí mismo. Y también que convierta sus relaciones con el tema en el eje de la comunicación. Cuanto más individualizado, más idiosincrásico y más extraordinario sea el punto de vista individual—y la doctrina propia—, más improbable resultará obtener el consenso de los demás y despertar su interés. El resultado, sin embargo, no depende de las cualidades propias que cada uno pueda tener o atribuirse como individuo; es decir, que ya no se trata solamente de la belleza y la virtud de la persona, factores que en la literatura de los siglos XVII y XVIII jugaron el papel decisivo. Las cualidades y las categorías personales pueden llegar a ser consideradas como realidades fácticas y, como tales, admirarlas o tolerarlas. Lo que va más allá de esas realidades—aunque esto no quedó claro hasta finales del siglo XVIII—es la *referencia secular del individuo como persona*, su relación personal con el mundo a nivel individual. Si esta referencia personal se multiindividualizara, dejaría de ser posible para el copartícipe en la comunicación refugiarse en el reconocimiento de un hecho satisfactorio, útil y aprovechable, a la par que aceptable y dotado de un determinado valor, realizado en el otro a nivel individual. Si el otro, el compañero (o la compañera) se presentara también como representante de una individualidad que se incluyera como parte constitutiva de su mundo creado, el individuo de referencia se vería rechazado cada vez en mayor grado, y con ello situado de forma *inevitable* ante la *alternativa*

de *confirmar o rechazar su proyecto egocéntrico del mundo* (es decir, compartir su mundo). Este papel complementario del amado como elemento de confirmación de una idea a nivel universal se presupone, pese a que en la tesis va implícita la noción de que el proyecto conceptual de un mundo propio es individual y único y, consecuentemente, no consensual. Esto significa, además, que también se presupone una conducta que confirma la falta de condiciones requeridas para encontrar cualquier tipo de conexión externa. Ante tal presión un destinatario razonable emprenderá la huida o tratará de ignorar en la comunicación cualquier referencia que contenga insinuaciones personales y las transferirá, con todo el tacto posible, a lo que constituye ese otro mundo anónimo e impersonal.

Con ello se expresa el hecho de que en el amor no se consigue una «comunicación total», aun cuando en principio así pueda parecer a los amantes; y que tampoco la temática de la mayor parte de las comunicaciones puede ser transferida al compañero o a las propias relaciones amorosas. No hay que esperar la realización de la totalidad de las relaciones amorosas, sino su universalidad, en el sentido lato de mantener la consideración hacia el compañero a lo largo de todas las circunstancias de la vida. Podría hablarse también de un continuado enriquecimiento del contenido informativo de todas las comunicaciones a través del aspecto «para él». En este sentido, el punto de partida desde el que comprender y practicar el amor no es el plano *temático* del proceso comunicativo sino su *codificación*.

Se conforma un «código» particular para el amor cuando todas las informaciones aparecen duplicadas, teniendo en cuenta por partida doble lo que significan en el mundo general y en el mundo anónimo, más lo que significan para ti, para nosotros y para nuestro mundo. La diferencia de esta duplicación no puede ser tratada de manera que la información continúe siendo una y al propio tiempo pertenezca forzosamente a uno y otro mundo; de modo natural, todos los mundos pri-

vados proyectan su propia infinitud en el horizonte total de un mundo que es para todos el mismo. La información tiene que ser duplicada, pero por razones diversas: para que pueda resistir cualquier examen y mantener su vigencia en ambos mundos (de acuerdo con la necesidad de cada momento); de modo semejante a como un escrito cualquiera se duplica para hacer de la copia un uso especial o extraordinario sin que ello signifique poner en cuestión la unidad del mensaje transmitido.

En circunstancias de individualización creciente de las relaciones, lo que se consigue mediante la conservación del mundo de lo anónimo, la comunicación efectiva se hace cada vez más improbable; sólo se aclara y gana en significado cuando tiene en cuenta la situación de preferencia de determinadas selecciones en las vivencias y en los actos de los participantes.

Un individuo que no haya leído a Fichte no puede comprender plenamente su relación con el mundo como un acto propio. No puede atribuir a su propio actuar todo lo que él mismo experimenta como selección. En ésta se registra una cantidad masiva de selecciones relacionadas de manera idiosincrática con las expectativas que se pretenden, que pueden ser perfiladas y valoradas frente a las diferencias como si fueran propias selecciones seculares. El otro, empujado al papel de ratificador de su mundo, tiene forzosamente que actuar, puesto que se ve obligado a decir por qué no comparte determinados puntos de vista. A través del umbral del problema y de la improbabilidad de la comunicación altamente personal se produce el reparto de las perspectivas que se esperan, que se realiza de manera *asimétrica*. El que ama, que debe ratificar su selección individual, tiene forzosamente que actuar, puesto que se encuentra frente a una posibilidad de elección múltiple; por el contrario, el que es amado sólo tiene que experimentar esa vivencia. El uno tiene que comprometerse mediante una decisión actuante, mientras que el otro (que sigue todavía ligado a su propio proyecto) lo único que tiene que hacer es proyectarse. El flujo de la información, la transición de la se-

lectividad, se transfiere desde el *alter* (el amado) al *ego* (el amante), es decir, desde la vivencia a la acción. Lo particularmente extraordinario (y, si se quiere, también lo trágico) del amor, estriba en esa asimetría, en la necesidad ineludible de responder a las vivencias con acciones y en la diferencia que existe en la diversidad de situaciones en que se encuentra quien está ya previamente ligado a algo y quien tiene que realizar el acto de autovinculación y decidir a qué.

Por otra parte, en las relaciones amorosas la *incorporación a la acción* la realiza sólo quien ama (*ego* es), pues las vivencias del amado han reducido su ventaja. El tema de lo infinito, que aparece con tanta frecuencia en la semántica del amor, posee también el significado de que en el mundo de las vivencias del otro no se establece ninguna frontera para la propia acción. La asimetría que existe entre lo que se vive y lo que se hace contiene, así, pues, una *posibilidad de anticipación*: quien actúa puede dejarse guiar por la vivencia del otro aun cuando no haya actuado del modo adecuado y correspondiente, aun cuando no haya expresado todavía ningún deseo ni aceptado para sí mismo ninguna de las atribuciones que le son propias. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que la semántica del amor exige un tránsito por los senderos de la galantería; o cuando se habla del acuerdo «sin palabras» entre amantes para definir lo que sucede cuando éstos no precisan de procedimiento alguno para sincronizarse y actuar de mutuo acuerdo con respecto a terceros.

La afirmación de que el amor está dirigido al individuo, a la persona en sí, aislada, pero que abarca al mismo tiempo y de manera total e inseparable al ser amado, no basta para caracterizar el medio de comunicación amor de manera suficiente, puesto que el otro ser (el amado) continúa siendo comprendido como una analogía del propio amante. Sólo cuando se conjugan recíprocamente la teoría del sistema con la teoría de la comunicación, se logra dar un paso adelante en la mejora de esa situación exploratoria. Lo que hemos definido como «vi-

vencia» puede ser aclarado más fácilmente a través del sentido de esa conjunción. En ambas teorías, separada y conjuntamente, se producen de modo simultáneo exigencias extremas, en la observación y en el acto mismo de la relación. Imaginamos, en este caso, al *alter* como un sistema psíquico. Tener una vivencia, experimentar algo, significa referir un sistema a su ambiente atribuyéndole un estado y una situación de causa. Pero al observador le resulta extraordinariamente difícil incluir en la observación el ambiente del sistema observado. Lo que significa que el observador no es capaz de comprender la vivencia como acto, sino como la relación del sistema con su ambiente (sin embargo, las relaciones no se dejan observar, únicamente pueden ser descubiertas y exploradas); además él mismo es (siempre cuando se trata del amor) parte, y en ocasiones parte importante, de ese ambiente. Es decir, que el observador no sólo tropieza con las fronteras de su propio sistema sino que, por decirlo así, lo hace también con sus autorreferencias coercitivas.[7]

Una segunda reflexión va unida también al concepto de *información*. Normalmente, en los otros sistemas pueden observarse el *input* y el *output*. Se constata que el otro escucha, ve algo, lee algo y reacciona ante ese algo. Pero el observador no comprende, no puede llegar a saber qué es ese algo ni cuál es la reacción provocada. No comprende la información ni el tratamiento que el otro da a esa información. Información es el tratamiento selectivo de las diferencias; se esfuerza en que los acontecimientos vividos se proyecten contra un horizonte de posibilidades distintas para que así la situación de su sistema quede determinada por medio de la experiencia «esto y no lo otro», «esto y no aquello». Por lo tanto, apenas es posible determinar desde fuera cuáles son las demás posibilidades y en qué momento pueden actuar sobre el otro como sistema de comparación. Además, sin la inclusión de este horizonte selectivo la información no es observable y se precisa realizar por sí mismo un trabajo de información autorreferencial—y tam-

bién sacar de ello las consecuencias adecuadas—para poder «captar» cómo el *input* actúa sobre el otro como información y de qué modo su *output* (por ejemplo, lo que dice) se enlaza y relaciona con la forma peculiar que utilizó para recoger y expresar esa información.

Hacer posible esta improbabilidad comunicativa es función del medio de comunicación amor. En el lenguaje cotidiano se codifica como la expresión de un deseo de comprensión que, a veces, se convierte en una queja contra la falta de comprensión que se prolonga más allá de los límites de su realización técnica. Cuando este prolongarse en extensión aspira a ir más allá de las fronteras de lo observable, se hace comprensible la razón por la que finalmente se desechan todas las indicaciones objetivas y generalizadas del amor, como los méritos, la belleza o la virtud. El principio que permite lo improbable se personaliza cada vez más. El medio se sirve de la persona. Hay que conocerla lo mejor posible para poder comprenderla e incluso adivinarla y, consecuentemente, saber por qué en unas ocasiones el medio de comunicación actúa sobre ella como ambiente y en otras como esquema comparativo. Hay que comprender también que el concepto de sujeto quedó desposeído de sustancia ya en el siglo XVIII, cuando de hecho se redujo a una disolución del otro, referente a las relaciones con el ambiente que actúa sobre él y a sus relaciones consigo mismo. Es decir, el sujeto dejó de ser entendido en virtud de sus cualidades para pasar a serlo por sus modos funcionales. El apoyo necesario para lograr esa comprensión se consigue definitivamente sólo de la propia persona y no de su naturaleza o de su moral. Cuando se acepta la realización de la casualidad como único soporte y se renuncia a todos aquellos que pudieran ser facilitados por el cálculo o la determinación de valores, se hace posible avanzar un trecho más en el intento de situarse en favor de lo que se ama. Es ante ese horizonte donde resaltan las vivencias y la acción. Resulta, sin embargo, que el amor comprensible y comprendido es tan arriesgado cognitivamente que

casi es aconsejable seguir manteniéndose al nivel de los sentimientos y aceptar a cambio su inestabilidad en vez de pretender el conocimiento y la comprensión. Esa derivación establece, como mostraremos ampliamente, una solución institucional para la relación amorosa en el matrimonio.

Con esto queda en claro, al propio tiempo, que el amor resuelve los problemas de comunicación que recaen sobre él de manera muy peculiar. Para formularlo de modo paradojico: la comunicación sólo puede ser intensificada mediante una amplia renuncia a la comunicación. Para ello hay que servirse extensamente de la comunicación indirecta, confiar en la anticipación y en la idea de que aquello ya fue comprendido con anterioridad. El amor puede verse desagradablemente perturbado por la comunicación explícita, que exige preguntas y respuestas, puesto que con éstas se trataría de dar expresión a algo que en sí mismo no es comprensible.

Al código clásico del amor pertenecen también el «lenguaje de los ojos» y la apreciación perspicaz de que los amantes pueden hablar entre sí interminablemente sin tener nada que decirse.[8] Dicho de otro modo: no son necesarios el acto comunicativo, ni el hablar o el suplicar del amante, para conseguir que el amado esté de acuerdo. La vivencia del amado debe ser consecuencia lo más inmediata posible de la acción del amante.

Tras lo dicho vemos que el amor no sería comprendido de modo adecuado si nos empeñáramos, en definitiva, en entenderlo como una reciprocidad de actos alternativamente satisfactorios para cada uno de los amantes, o como una total predisposición a cumplir recíprocamente los deseos del otro. En principio, el amor da color a la experiencia que resulta de la propia vivencia y con ello modifica el mundo en su calidad de horizonte de experiencia y acción. El amor es la conversión de la relación secular subjetiva y sistematizada del otro en algo íntimo. Con él se transfiere una particular fuerza de convicción a lo que el otro vive, o podría vivir. Sólo en segunda línea

el amor queda motivado para actuar y, cuando lo hace, no es en busca de sus efectos concretos, sino por su propia expresividad simbólica, pues el amor elige su significación expresiva o se insinúa como ratificación plena de lo extraordinario de ese mundo en que uno se sabe parte de la unidad con el ser amado (y con nadie más); del mundo de los gustos comunes, de los relatos comunes, de las desviaciones comunes, de los temas comentados y de los acontecimientos evaluados. Lo que llama a la acción no es la búsqueda de un beneficio deseado, sino la innaturalidad de un proyecto de forma de vida sintonizado por entero hacia la individualidad de una persona, que sólo así puede existir. Cuando se trata principalmente de «dar», el amor significa permitir al otro dar algo por ser él como es.

En la semántica del medio de comunicación amor, esta función no está formulada, sino únicamente simbolizada. No está prescrito que el amante, como tal, tenga que acreditar la *existencia de un mundo privado frente a la opinión pública*; pero el amor se escribe con símbolos que expresan que eso es lo que sucede cuando se ama. El símbolo rector que organiza la estructura temática del medio de comunicación amor es llamado, en principio, «pasión»; y pasión expresa que se padece algo que no es posible cambiar y de lo que no pueden rendirse cuentas. Otras imágenes, en relación con una tradición muy antigua, tienen el mismo valor simbólico: por ejemplo, cuando se afirma que el amor es una especie de enfermedad, que el amor es locura, *folie à deux*,[9] o que el amor encadena. En otros giros idiomáticos se dice que el amor es un misterio, un milagro, algo que no se deja explicar, que carece de fundamento, etc., etc.[10] Eso nos remite a un más allá del control social normal, si bien tolerado por la sociedad como si se tratara de una especie de enfermedad, honrada además con la atribución de que disfruta de la realización de un papel extraordinario.[11]

Por otra parte, la diferenciación de un medio de comunicación generalizado simbólicamente depende de que la referencia a una factibilidad orgánica de la vida resulte especificada. Nin-

gún medio de comunicación puede prescindir de ello, puesto que al fin y al cabo los seres humanos son parte integrante de él y la especialización funcional de la semántica de los medio de comunicación exige una reducción simbólica de esa referencia corporal. Queremos denominar a los símbolos que realizan esa función *símbolos simbióticos* o *mecanismos simbióticos*. «Mecanismos» en el sentido de que designan las correspondientes esperanzas puestas en los procesos orgánicos realizables.[12] A este respecto existen posibilidades diferentes, aunque escasas, que han de desglosarse cuando se trata de diferenciar los medios de comunicación entre sí. La percepción (incluida la percepción de las apercepciones), la sexualidad, la satisfacción de las necesidades (en principio de las elementales) y la violencia física son procesos orgánicos plásticos, distintos, con diversa gradación según el momento; se influyen mutua y recíprocamente, pueden constituir una molestia o un estímulo y forman con todo ello una base difusa para la comunicación cuando están presentes varios copartícipes, compañeros o amantes.[13] Si se quiere reservar una situación específica para un medio de comunicación en exclusiva, y sólo para éste, hay que evitar las interferencias. Esto se consigue mediante la concentración en un mecanismo simbiótico, y sólo en uno: para el complejo de poder, la violencia física, para la verdad, la precisión, referida a datos teóricamente relevantes; para el dinero, la satisfacción de las necesidades (cada vez más diversificadas), y para el amor, la sexualidad. Cuanto menos limitemos la comunicación al mecanismo simbiótico a ella subordinado, en el terreno específico de cada medio, más seguirá siendo este mecanismo condicion necesaria para la diferenciación y la potenciación del medio en cuestión. Desde este punto de vista no es casual que los medios de comunicación social más importantes elijan en cada momento, para los procesos orgánicos, una referencia específica, pero al mismo tiempo plástica y muy maleable. En los casos en que esto no es posible, la asociación de los medios de comunicación con los sistemas funcionales crea sensibles dificultades.[14]

En el caso de la intimidad basada en la sexualidad, la relación entre la base simbiótica fundamental y la generalización simbiótica, adquiere rasgos característicos particulares que debemos describir con mayor detalle.[15] En primer lugar, tener en cuenta que la fusión de los compañeros en la sexualidad hace plausible que los participantes concedan gran valor al hecho de «estar juntos», al contacto directo y a la proximidad física; o que tengan preferencia por un determinado lugar para sus encuentros.

Además, es propio de la función sexual que ésta no ocurra a la vista de extraños y que no precise para su realización de la aprobación ajena; por el contrario, la función sexual realiza su sentido en sí misma, sin ninguna presión que la impulse a verterse hacia fuera, a exhibirse, y sólo puede perfeccionarse en sí misma. Dar y recibir, recompensar o retraerse, afirmarse o corregirse—siempre en sí misma—continúan siendo hechos posibles aunque resultan difíciles de determinar, como también resulta difícil tener en cuenta los intereses y las intenciones. Las causas fácticas y la intencionalidad del intercambio, de la sanción, de la enseñanza y del aprendizaje, cumplen su misión pero son muy difíciles de disociar entre sí, como habría que hacer si se pretendiera disponer de todos y cada uno de estos componentes a nivel individual e independiente para conseguir que se expresaran por separado. La verdad es que se confunden entre sí en algo indiferenciable, lo cual—con la excepción de algunos casos extremos—impide que se pueda realizar un balance concreto entre las ventajas y los inconvenientes, es decir, una valoración óptima de la situación propia, y con ello del desarrollo de la relaciones en el campo de lo asimétrico. Todo esto lleva a un descenso del nivel de rendimiento e impide la clasificación de sus intereses. Gracias a lo difuso del contacto sexual, ocurre que algunas relaciones, relativamente desequilibradas, pueden ser vividas simultáneamente como algo favorable o incomparablemente opuesto. Hecho que permite el encadenamiento de una nueva sucesión de intereses es-

pirituales y anímicos sin que se produzcan errores de cálculo en su valor de intercambio.[16] Consecuentemente, y en una medida que apenas es alcanzable en ningún otro caso, con la sexualidad ocurre que la vivencia propia es también la del compañero. Esto descansa en el carácter reflexivo de los requerimientos recíprocos. En el concierto corporal se experimenta que, por encima de los requerimientos de la propia satisfacción, también se satisfacen las exigencias del otro. Con ello se experimenta que el otro ser desea ser requerido, es decir, convertirse en requisito para la satisfacción. Esto excluye el «altruismo» como fundamento y forma de la propia acción. Más aún: la fuerza del deseo propio se convierte en la medida de aquello que uno está en condiciones de dar.[17] Con todo ello la sexualidad rompe el esquema egoísmo/altruismo, así como la jerarquización de las relaciones humanas según el esquema sensualidad/razón. Hecho que se manifiesta de manera histórica, puesto que la diferenciación de las relaciones íntimas basadas en la sexualidad, dentro de la codificación del amor (como demostraremos más adelante con detalle) pone al descubierto la doble distinción de moral y antropología, propia de la vieja Europa.

Hay que añadir el hecho de que la comunicación sin palabras, a la que ya nos referimos en términos generales, se mueve y enriquece en el marco de referencia de la sexualidad. No significa esto que toda comprensión previa del amor se deba a—y sea un reflejo de—la sexualidad. Pero la comunicación sin palabras que se da en el contacto corporal ofrece un horizonte interpretativo muy importante aunque carente de toda lógica, en el sentido que la tiene la comunicación oral. Lo que ofrece es cierto engarce y sometimiento del idioma, una interpretación muy concreta de la palabra hablada cuando ésta se utiliza para indicar opiniones e intenciones. Con las formas comunicativas del amor—y una de ellas es la sexualidad—se puede expresar lo que no puede ser dicho con la palabra, pero también se puede fortalecer o debilitar lo dicho con palabras,

aligerar, retirar, subrayar el significado de la palabra, equilibrar incomprensiones y, mediante una variación del ámbito comunicativo, corregir deslices. En el ámbito de la comunicación articulada se puede tropezar con el obstáculo de la réplica, así como con un bloqueo de la comunicación.

Como siempre ocurre cuando se utilizan símbolos para la comunicación, tampoco en este caso puede excluirse la negación, más bien hay que contar con ella y utilizarla. Así, el código del poder descansa en la exclusión de toda violencia física, salvo cuando se utilice para el establecimiento del derecho. En la semántica del amor, la exclusión de las relaciones sexuales posibles juega un papel de notable importancia—desde el *amour lointain* al amor cortesano de la Edad Media—, pasando por el prolongado equívoco de esa especie de juego del escondite que fueron las inacabables novelas del siglo XVII—por ese «todavía no» aceptado como una posibilidad de prolongación del propio placer, por la salvaguarda de la virtud como táctica para obligar al matrimonio—,[18] hasta una doctrina sexual positiva[19] que viene imponiéndose poco a poco, a partir de la Ilustración del siglo XVIII, pero que todavía continúa supeditada al sentimiento y es rechazada externamente y tan sólo deseada en secreto. La utilización de la negación, en el terreno del medio de comunicación amor, debe aparecer como una «ambigüedad de doble sentido», como un *momentum* de la estructura semántica que tiene un sentido preciso en el contexto de la diferenciación y de la gradación del modo de comunicación y de sus logros específicos. El inhibirse, el renunciar a algo que es posible en sí, es condición previa para el condicionamiento semántico del acceso a la realización. Y es en ese condicionamiento donde se sustenta el grado de libertad del proceso comunicativo.[20]

Además, antes de entrar en el análisis histórico es conveniente que dediquemos nuestra atención a la *autorreferencia* que se da en el seno de todo medio de comunicación. También aquí se trata de una exigencia que se impone en todos los me-

dios de comunicación. Con la diferenciación entre estructura y proceso se duplica también la autorreferencia, de modo que podemos distinguir dos campos distintos: el de la estructura semántica del medio de comunicación y el de la autorreferencia misma, que se nos aparece como una sistematización del tema. Todo punto de vista individual característico del amor se entiende en unión con otros. Dado que esto es aplicable a *todo* punto de vista, lo es también a *todos los otros*. Así, en cada punto de vista vuelve a estar presente el *otro de los otros*. Con ello se consigue asimismo la armonía del conjunto de la codificación a través de la autorreferencia. De ese modo quedan incluidas también las notas del mecanismo simbiótico. En el amor no se puede pensar tan solo—aisladamente—en la voluptuosidad, de igual manera que, por el contrario, los avances en dirección al logro de las relaciones sexuales plantean (aunque dejan sin responder) la cuestión de si un amor es auténtico o fingido.[21]

La sistematización autorreferencial se va haciendo más importante a medida que aumenta la improbabilidad del éxito comunicativo, a medida que va creciendo la inseguridad de las relaciones sociales. Cuanto mayor sea la inseguridad del sujeto sobre la postura del otro en relación con lo que de él espera, más indispensable resulta conseguir una interpretación de las propias expresiones y de las reacciones que de ellas dimanan. Esta interpretación, por decirlo así, debe servir de clave indicativa para poder entender lo restante, es decir, lo esperado.

Esa relación de dependencia puede ser situada claramente en el siglo XVII: es en esa época cuando el reconocimiento de la libertad de la mujer para dejarse arrastrar (o para resistirse) a las relaciones amorosas conduce a la integración en el sistema del código del *amour passion*. Trasladado a una terminología teórica: se trata de una tendencia particular hacia intereses de *doble diferenciación contingente*; y de aquí se deduce la *sistematización autorreferencial* de un código peculiar para el amor. La *inseguridad* que se desarrolla a partir de esta doble contingencia puede convertirse en *tema* dentro del código—algo así

como una alternativa entre el amor verdadero y el amor falso. La inseguridad sigue siendo, pues, una condición necesaria para la valoración y el uso habitual de la semántica del amor que, al mismo tiempo y por sí misma, puede llegar a adquirir una forma que haga posible la experimentación de las propias vivencias.

Cuando una semántica particular, propia de un medio de comunicación determinado, es lo suficientemente diferenciable, los procesos ordenados por dicho medio pueden convertirse, a su vez, en *autorreferenciales*. Llamaremos *reflexividad* a la autorreferencia aplicada al ámbito de los procesos comunicativos. A condición de que se produzca un aislamiento suficiente de este fenómeno particular, se puede postular que el amor sólo es motivado por el amor: el amor se relaciona con el amor, busca el amor, crece y se desarrolla en la medida en que encuentra correspondencia en el amor y sólo puede realizarse como amor en el amor. La reflexividad se realiza en el amor.

En esta reflexividad del proceso (o, para ser más exactos, en la codificación semántica del proceso en calidad de «reflexivo») se completan y perfeccionan la diferenciación y la accesibilidad universal del medio: sólo de esta forma puede resolverse el problema de la inclusión y de la «igualdad de posibilidades». En tanto que el amor dependa principalmente, o por completo, de las cualidades excepcionales o poco corrientes del amado (o de la amada), de la riqueza y de la juventud, de la belleza y de la virtud, la tendencia selectiva asciende hacia esos valores poco comunes y buscará en ellos su confirmación. Esta teoría conceptual, dominante en el siglo XVII e incluso hasta en el siglo XVIII, tomada verdaderamente en serio, tenía que conducir forzosamente a problemas de reparto insolubles, pues de no ser así resultaría realmente imposible tener acceso a esos caracteres peculiares, cuando la excepcionalidad de las cualidades se convierte en premisa inexcusable, y cuando sólo existen muy pocas damas o caballeros guapos, jóvenes, ricos y virtuosos.[12] Una tendencia evolutiva contra

esa tendencia forzó una creciente neutralización de las premisas del amor que no radicasen sólo en el propio amor. La forma de conseguirlo estriba en la reflexividad, y la función a realizar exige una apertura que haga universalmente accesible la universalidad del ámbito de acción del medio, con una orientación autónoma, ya no programada externamente.[43] Basándose en esa reflexividad queda asegurado que las cualidades antes exigibles para amar y ser amado ven reducida su importancia, trivializadas e independientes de las contingencias histórico-biográficas.

No resulta difícil encontrar paralelismos en el ámbito de otros medios de comunicación. En el terreno del arte, por ejemplo, objetos y cosas ordinarios y feos, cotidianos y vulgares, han pasado a ser considerados merecedores de la representación artística, pese a que en ningún caso predisponen a la contemplación estética. En el campo del derecho, éste ha dejado de ser exclusivamente una modificación, una adaptación del derecho natural, y abarca ahora todo aquello que, de acuerdo con las reglas jurídicas (los procedimientos), se ha convertido en derecho. También el poder político que somete a los demás poderes se hace universalmente sensible a todo género de temas en tanto se dejen politizar. El poder político se pone al alcance de cualquier persona que participe en los sufragios electorales. Importantes tendencias de la sociedad moderna fomentan dependencias de universalidad y conducen a especificaciones sobre la reflexividad y el medio de comunicación. En las relaciones íntimas se sigue esa misma tendencia, pese a que en este caso particular dichas relaciones se sometan a una extrema particularización.

La codificación se refleja en la semántica del amor mucho antes, y con mayor intensidad, que en el terreno de los restantes medios de comunicación; y esto es consecuencia directa de la imprenta. La temprana parodia que se hizo de la novela juega también un papel nada desdeñable en esta dependencia. Ya se sabía en el siglo XVII: la señora ya ha leído novelas y, por

consiguiente, está al tanto de la clave de codificación. Este hecho aumenta su natural atención. Está prevenida ya... y, por tanto, en peligro. Algo más tarde, el hombre sensible se convirtió también en víctima de la novelística.[24] Se han leído ya, se conocen gracias a la letra impresa, los gestos y los trucos que forman parte del arte de seducir. Hay que contar con que las damas los descubrirán o los adivinarán, pero se sabe que pese a ello continuarán siendo efectivos. De ese modo, el código de la comunicación no sólo regula la conducta, sino que además abarca su propio *re-existir* en el ámbito del comportamiento en virtud de dicho código regulado. Los códigos son numerosos, pero ni la codificación del poder ni la codificación del dinero podrían resistir y soportar tal transparencia. Sólo en el campo del amor influye en este sentido la letra impresa como elemento segregador. Y es precisamente ahí donde uno puede confiar en la suerte y en determinados intereses que aseguran, al fin y al cabo, su funcionamiento.

En todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados hay que tener en cuenta que la capacidad para dar forma y origen a sus correspondientes sistemas sociales especializados es algo que se sobreentiende ya de por sí. En la evolución socio-cultural, los medios de información actúan de manera selectiva, pero no necesariamente estabilizadora. Resulta sintomático que los medios de comunicación deban, antes que nada, imponer sus formaciones sistémicas enfrentándose a presiones sociales típicas, contra los puntos de vista dominantes e incluso contra los modelos futuros que se presagian. Al comienzo de la Edad Moderna se agudizó este problema en la medida en que fue encontrándose sometido a exigencias mucho más elevadas e improbables, debido a la invención del medio de comunicación impreso (la imprenta). En el código de los medios de comunicación aparecen símbolos que indican connotaciones acentuadamente «asociales» y en todo caso *metamorales*, como, por ejemplo, la razón de estado en el terreno del poder, el beneficio en el ámbito de la propie-

dad/dinero o la pasión casi enfermiza en el campo del amor. Esto significa, al mismo tiempo, que los medios de comunicación, para conformar sistemas sociales partiendo de ciertas bases, no pueden escapar, pese a todo, a la influencia de la sociedad en términos generales; ni tampoco al conformismo moral y a la estratificación de la sociedad. Todos sus fundamentos tienen que volver a ser desarrollados de nuevo. En algunos medios esto ocurre gracias a la ayuda de una organización peculiar de construcción sistémica. En el terreno del amor, sin embargo, se excluye esta posibilidad.[25] ¿Qué ocupa entonces su sitio? En primer lugar, al parecer, la conciencia del problema, que se formula posteriormente también en las exigencias matrimoniales. En los análisis conceptuales e históricos de la semántica del amor que irán a continuación no hay que perder de vista que su concepto ideológico representa también—y satisface en alguna medida—ciertas funciones defensivas que se le imputan. Ésta es la razón por la cual con frecuencia resulta extravagante.

En los anticuados sistemas sociales de una vida social estrecha surgían redes tupidas de interrelaciones que determinaban que un individuo se encerrara en sí mismo, bloqueara su «vida privada» y el retorno a las relaciones bipolares. En un marco abierto y público se hace necesario compartir la vida con los demás. La intimidad de dos apenas sigue siendo posible y, en todo caso, no se verá estimulada sino, al contrario, refrenada y contenida en la medida de lo posible.[26] El aislamiento, dentro del marco de los condicionamientos que el sistema impone a la intimidad, antes que nada tiene que lograr imponerse frente a las opiniones dominantes y la situación sensitiva de la sociedad.[27] cosa que debe resultar indudablemente muy difícil puesto que no todos los grupos de edad tienen el mismo interés por esa posibilidad.[28]

Teniendo en cuenta sus propios condicionamientos, las relaciones entre dos personas aparecen como algo problemático y extraño cuando tratan de marginarse de la interrelación so-

cial. Como demuestran las investigaciones socio-métricas, la elección mutua basada en una proyección cambiante es algo que se da raramente, y por lo general sólo fundamenta una relación de corta duración.[19]

Tales condicionamientos ayudan a comprender que la codificación de la intimidad (basada en la sexualidad) comienza desde el principio, al margen del orden establecido, y que esa posibilidad tiene que ser gratificada mediante «concesiones» en el campo de la semántica, sobre todo con el reconocimiento de la irracionalidad, del error y de la inestabilidad. Sólo tras la aclimatación del programa podría hablarse seriamente de construir una reflexividad real y buscar, con ello, la meta de un sistema formativo—hasta ahora cosa bien reñida con el éxito. El matrimonio basado en el amor es el resultado; y la consecuencia ulterior de las posibilidades de divorcio, su correctivo. Con ello se deja al matrimonio en sí la decisión de continuar o no.

III

LA EVOLUCIÓN DE LAS POSIBILIDADES DE COMUNICACIÓN

La introducción teórica de los estudios históricos que siguen, precisa un capítulo más. Hay que poner en claro de manera suficiente cómo se establecen los cambios evolutivos de los bienes culturales en la comunicación. Es algo que no puede aclararse sencillamente a través del análisis de la historia oral y conceptual. La hipótesis socio-estructural de la transición a la diferenciación funcional[1] y la conformación de esa diferenciación en los correspondientes medios de comunicación, son también materias demasiado abstractas para ello. Por consiguiente, debe ser complementado con un análisis puntual del proceso de comunicación aplicado al fundamento básico y a la vigente reproducción de las relaciones íntimas.

Al respecto, nos orientaremos según las dos tesis siguientes.

1. Dados los condicionamientos de la comunicación íntima, las personas que en ella participan deben estar tan individualizadas que su conducta resulte «legible» de modo específico con ayuda de una diferenciación, exactamente la diferencia que media entre los propios intereses directos—o en su caso de ciertos hábitos propios—y aquello que se efectúa por consideración al otro o por consideración a las relaciones que con él se mantienen.

2. En las relaciones íntimas, la diferencia entre la acción y la observación juega un papel de mayor importancia que en la mayoría de las demás relaciones. El *ego* es observado como agente de manipulación del *alter* en función de las relaciones formuladas en el punto anterior (1). En este caso puede tratarse de una acción realizada y proyectada como comunicación;

pero también de cualquier otro tipo de acción y, por supuesto, de determinados aspectos del acto comunicativo que no se concibieron como información. Como se sabe, de acuerdo con la investigación empírica, la separación entre la acción y la observación tiende a diferenciarse de las atribuciones y, en última instancia, puede acabar en un conflicto de atribuciones: el agente puede considerar su acción como originada por las características de la situación; por el contrario, el observador considera y valora fuertemente los caracteres personales del agente.[3] En consecuencia, cada uno de los participantes realiza sus cálculos retrospectivos basándose en supuestos por lo general distintos y, con ello, entran en conflicto.

Ambas tesis parten de presupuestos teóricos atributivos. Esquivan el establecimiento de una teoría conjunta que interpreta el amor por la *empathia* o la simpatía y, con ello, se tiende hacia cierto género de *taumatología* (descriptivamente enriquecida).[3] La cuestión básica es: ¿a qué causas «expresas» debe atribuirse la conducta? Y después: ¿cómo debe ser utilizada la observación orientada hacia el comportamiento y determinada por él, para examinar la postura del compañero y juzgarla de acuerdo con las normas del código que rige las relaciones íntimas? Además, ¿cómo puede ser utilizado lo que se espera de la observación, incluyendo la propia atribución rectora, para adoptar de antemano una conducta propia?

Las condiciones mencionadas en la tesis anterior hacen difícil la reproducción de la intimidad o, como se ha llegado a sostener frecuentemente, improbable. Los matrimonios se celebran en el cielo, pero se rompen en el automóvil. Aquel de los cónyuges que va al volante actúa de acuerdo con las exigencias de la situación concreta, conduce como piensa que es mejor según su saber y entender. Pero el que ocupa el asiento del pasajero se limita a observar lo que hace el conductor y se siente coaccionado por la forma de conducir del otro, por su forzado depender de las cualidades del otro en cuanto con-

ductor. En réplica, sólo puede actuar de una forma: comentando y criticando su actuación. Y es muy poco probable que sus comentarios encuentren la aprobación del conductor. En el taxi (dejando a un lado algunos casos extremos) son pocas las posibilidades de comunicación. Pero en las relaciones íntimas esa situación se convierte en la piedra de toque para responder a la cuestión: ¿actúa así para establecer las bases de mi mundo (y no del suyo)? Y, dejando esto a un lado, cuando se vacila antes de intentar establecer una clasificación comunicativa, ¿cómo debe uno convencerse a sí mismo y al otro de que no está dispuesto al riesgo de someterse al «test»?

Este ejemplo puede servirnos de orientación en la búsqueda de generalizaciones. En primer lugar, nos enseña que hay que contar previamente y en gran medida con las situaciones de conocimiento común, aprendido y compartido previamente; es decir, hay que contar en alto grado con la influencia del impacto cultural, cosa que no tiene nada que ver directamente con la individualidad ni con el amor, pero que resulta muy apropiada para perfilar matices atributivos del comportamiento. (El conductor toma muy abierta la curva pese a que sabe que no me gusta que lo haga así; ella siempre va por el carril de la izquierda, pese a que sabe hasta qué punto prefiero que se cumplan las reglas de tráfico.) En este sentido, en tiempos pasados se consideraba que la amabilidad y el buen trato social—que podía llegar a estilizarse en una delicada forma de conducta—eran condición previa, o al menos oportunidad principal, para observar y valorar las relaciones sociales, mejorar éstas y—no en último lugar—hacer visibles y calculables las libertades permisibles en relación con la forma. También las maneras floridas del «gran mundo» ofrecían una posibilidad para ello.[4]

Lotte no baila; corta el pan negro.[5] También esto puede resultar excesivo para un alma sensible. Naturalmente, sólo en el caso de que se posea una sensibilidad capaz de reivindicar el mundo entero, llegado el momento de hacer comprensibles y

experimentables tanto el amor como el sufrimiento. Esto va más allá del campo de juego de la comunicación factible. Dialogar con la seducción, la oposición, la resistencia y la entrega, bastaba, según se creía, para lograr el entendimiento; pero más tarde—desde Werther a Lucinda—todo eso quedó arrinconado y la propia experiencia amorosa se recogió en sí misma, en el sujeto amante, incapaz de seguir comunicándose de modo satisfactorio—y sobre todo con éxito suficiente. En la actualidad vuelve a apostarse por la comunicación y, por lo tanto, hay que saber lo que ello significa, a lo que uno se deja arrastrar, cómo se limita uno y de qué modo tan estrecho y peligroso están construidos los puentes.

De acuerdo con las tesis presentadas previamente se puede precisar el problema de la comunicación íntima. Según ambas tesis, depende de la producción de un excedente sensorial, del cual es posible desprenderse, que el amor nazca y persevere. El poder-perfeccionarse y con-ello-actuar-en-el-mundo-del-otro, tiene que ser reactualizado de modo continuado. Esto exige que el agente se someta a la observación prescindiendo de sus hábitos e intereses; pero esta resolución no debe en ningún caso convertirse en costumbre—como el saludo, el regalo o el beso de despedida—, sino que debe ser algo reiterado, pero que no incluye en sí mismo las características propias de la repetición; dado que esto tiene que fallar forzosamente en muchas ocasiones, al menos debe quedar entendido así en su intencionalidad. La observación del otro constituye una exigencia y hay que prestar especial atención a toda señal que éste ofrezca (queriendo o sin querer) como indicación de una posibilidad de ofrecimiento amoroso; esto es algo que se incluye entre las reglas más importantes de la semántica clásica del amor.[6] La base fundamental en que descansa es el hecho de que sólo una atención continuada y una permanente predisposición a la aceptación del otro pueden estar en condiciones de simbolizar el verdadero amor.

Los criterios a través de los que se manifiesta el amor tie-

nen que hallar su expresión acabada en la acción, puesto que amar es algo más que un simple modo de opinar, que una forma de quedar impresionado. Esos criterios deben ser legibles en la acción, pero no pueden consistir, por sí mismos, en el acontecer de la acción. Los partidarios teóricos de la tesis de los atributos exigen, a este respecto, que se tenga en cuenta la predisposición generalizada, estable, temporal y concreta (pero no social).[7] El momento de la acción debe incluir en sí mismo la continuidad.[8] Esto sucede cuando el agente establece su identidad—es decir, el significado de su acción—de tal modo que el observador cree percibir que el agente se «identifica» con su acción. Por encima de todos los matices—dejando a un lado la sinceridad o carencia de ella—, y pese a una frecuente falta de decisión, es precisamente la cuestión de si se es sincero o no el nexo que conduce de la acción a la autoesencia individual, la clave del problema de la generalización. Precisamente por esa razón sólo pueden ser consideradas las generalizaciones pertinentes y temporales, pero no las sociales (válidas para todos).

Esto suena ya de por sí bastante complicado, pero no es suficiente en un sentido fundamental. Hay que establecer la propia identidad como garantía de continuidad y no de modo estático sino dinámico; no «así-como-sucede-siempre», sino «creciendo-en-el-amor». La apelación a la propia identidad destaca con claridad, en primer lugar y precisamente por ello, la independencia de las circunstancias y la independencia de toda influencia de los demás. La remisión de los sentidos debe ser atenuada o, en su caso, sustituida por un concepto de «identidad-en-transformación». Y en esto va implícito el reconocimiento, precisamente, de aquel a quien se ama, que se sabe a sí mismo como algo permanente que se despliega y percibe cómo se abre su propio yo. La identidad debe ser utilizada al mismo tiempo como concepto de estabilidad y como concepto de comparación aumentativa.

Finalmente, la identidad debe ser introducida en situacio-

nes marcadas por las diferenciaciones expuestas más arriba entre las perspectivas del acto y las perspectivas de la observación. Entre las exigencias particulares de las relaciones íntimas esta diferencia aumenta más que disminuye, porque el *alter*, como observador, tantea, explora y sopesa la acción del *ego* en busca de una señal peculiar indicadora de amor; mientras que el *ego* forzosamente se ve involucrado, e influido también, por los condicionamientos de la situación.

Una forma de autodefensa consiste en un frecuente intercambio de posiciones como *ego*, o en su caso como *alter*, para concretar así la interacción recíproca. Precisamente por eso las estructuras y las situaciones se transforman en un problema que bloquea ese cambio, bien sea debido a una diferenciación excesivamente rígida de los papeles que cada uno se atribuye—y que atribuye al otro—(la mujer cocina, el hombre espera que se le sirva la comida), o a los requerimientos técnicos (por ejemplo, conducir un automóvil). La interacción entre los amantes tiene que ser diferenciada, pero con peculiaridades favorables a ellos mismos. Junto con el contacto corporal la conversación es una forma de comunicación especialmente adecuada al caso. La concreción se hace en ella tan intensa que los dos compañeros, en dos planos distintos, pueden—cada uno por su parte—observar y actuar tanto en el plano propio de los dos individuos participantes como en el plano del sistema social por ellos constituido.[9]

Como ocurre siempre con las exigencias improbables, se hace posible un eventual derrumbamiento de la comunicación que incluso resulta frecuente. Esto es válido, sobre todo, para las posibles divergencias (que siempre pueden surgir) entre las perspectivas atributivas de la observación y las propias de la acción. A esto hay que añadir que siempre existe la posibilidad de que se produzcan esperanzas, expectaciones que pueden terminar en desengaño—al no verse cumplidas—en relación con el amor y la conducta del amante. La individualidad que dirige el acontecer atributivo se convierte en una exigencia de

reconocimiento de los propios conceptos y de las propias ideas, y con ello se convierte en una presunción. Quien ama puede aceptar esta presunción, incluso provocarla, en un intento de encontrar la felicidad en su reciprocidad. Pero, ¿por cuánto tiempo? ¿Y con qué soluciones para los conflictos entre los dos individuos que previsiblemente habrán de producirse?

Desde hace ya mucho tiempo se viene observando que un grado excesivamente alto de individualización de las personas que participan pone en peligro la unión conyugal y sitúa las relaciones íntimas bajo el peso de exigencias que forzosamente resultan difíciles de cumplir con total plenitud.

Esto ocurre, en primer lugar, precisamente porque el medio de comunicación orientado hacia el individuo tiende a achacar todos los conflictos a las personas, es decir, no los aborda como simples conflictos de la conducta o del papel que cada uno se atribuye.[10] También puede ser sometido a prueba el amor en la forma de conducta en situaciones conflictivas y, por su naturaleza, bajo condiciones menos favorables. Con la personalización de las relaciones sociales se elimina el propio amor como plano de regulación del conflicto, por encima de las expectativas de comportamiento o de distribución de los papeles, puesto que también el amor se ve afectado por el conflicto.[11]

Teniendo en cuenta estas reflexiones y experiencias puede preguntarse si la semántica del amor íntimamente fijado no promete demasiado, no ofrece demasiado índice de improbabilidades. La respuesta típica hace entrar en juego limitaciones temporales: el amor cesa forzosamente y tiene que ser sustituido por otras formas más mesuradas de adaptación recíproca del comportamiento. Éste puede ser un punto de vista tan antiguo como correcto, pero no da respuesta a la pregunta de por qué, si se sabe de antemano, se empieza con el amor, empresa tan difícil aunque sólo sea por un tiempo limitado.

La motivación no es explicable antropológicamente (y menos aún mediante la cruda referencia a las necesidades de sa-

tisfacción sexual). Los motivos no surgen con independencia de la semántica que describe su posibilidad, comprensión y realización. Son productos laterales de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Y, en sí mismos, un instrumento de la evolución socio-cultural. La temeridad que es el amor y la orientación cotidiana correspondiente, complicada y rica en exigencias, sólo son posibles cuando uno puede apoyarse en las tradiciones culturales, en proyectos literarios, muestras idiomáticas lo suficientemente convincentes y situaciones formativas: en resumen, en una semántica transmitida oralmente. Esa semántica deberá contener en sí «la correspondiente complejidad». Por otra parte, la reproducción de esa semántica en variantes siempre nuevas sólo es posible si puede presumirse un interés; y ese interés, desde el descubrimiento de la imprenta es un interés general, el interés por la lectura. Nos enfrentamos, pues, con ello, a un problema de génesis autorreferencial, un problema del desarrollo de formas que se presuponen en los propios condicionamientos de su posibilidad. Y a esas preguntas responde la teoría de la evolución socio-cultural.

El cuestionario de nuestro estudio une así perspectivas teóricas e históricas. Combina los puntos de partida teórico-social, teórico-evolucionista, teórico-comunicativo y teórico-atributivo, en el concepto de *medio de comunicación simbólicamente generalizado*, y enlaza así esta serie de teorías con investigaciones puntuales sobre la evolución de las ideas; es decir, sobre la evolución en el contexto de una semántica histórica, que actúa en la práctica comunicativa con dependencia de las posibilidades que le ofrece el desarrollo estructural sociológico, con las experiencias de la riqueza ideológica de cada situación concreta.

IV

EVOLUCIÓN DE LA SEMÁNTICA DEL AMOR

En el contexto de una teoría universal de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, se puede constatar cuáles son las particulares exigencias que se corresponden con un medio de comunicación peculiar para el amor. Esta necesidad queda patente si se parte de la premisa de que la diferencia entre las relaciones altamente personales, íntimas, y las relaciones impersonales, externas, tienen ambas una motivación social. Esto es bien conocido. La experiencia diferencial es la que establece la necesidad y reproduce la búsqueda de formas de comunicación adecuadas. Sin embargo, esta búsqueda —considerada como experiencia— sólo es posible cuando se incluye en ella el amor como medio de comunicación; este criterio servirá para diferenciar cuáles son las formas de comunicación adecuadas. La experiencia diferencial hace posible la institucionalización de un determinado medio, lo que no podría realizarse sin su ayuda. Sólo a través de su inserción en un sistema de autorreferencia el medio puede diferenciar sistemas sociales y llegar a realizarse como un código determinado para ellos. Esto nos sitúa frente a la cuestión de cómo puede surgir medio semejante cuando la experiencia diferencial entre las relaciones sociales personales no es posible, puesto que dichas relaciones todavía no existen. Dicho con otras palabras, ¿cómo puede integrarse la sincronía de la autorreferencia histórica y cronológica en el proceso disolutivo y continuo de la evolución? O, mejor aún: ¿cómo pueden nacer *nuevas* formaciones autorreferenciales si su propia estructura establece que sólo pueden reclutar sus condicionamientos estabilizadores cuando éstos ya existen de antemano?

Ciertamente, no es posible dar respuesta a estas preguntas remitiéndonos simplemente a la existencia de una necesidad de amor de origen antropológico. Teniendo en cuenta que en esta necesidad antropológica apenas es apreciable un contenido de afectos y emociones independiente de las formas de comunicación, nuestro problema estriba en las formas de comunicación en sí mismas. Por natural que resulte el supuesto de la existencia de un ornamento fundamental antropológico (por ejemplo, la sexualidad), éste tiene que ser considerado como una de las condiciones previas ambientales para la diferenciación formal; pero todo esto no ayudará demasiado en el plano del sistema y su evolución. En vez de perseverar en esta línea debemos buscar la clave para una explicación teórico-evolutiva en la diferenciación del nivel de manipulación sensorial, en lo que llamamos «semántica cultivada» *(gepflegte Semantik)*. En ese nivel es posible obtener transiciones evolutivas de credibilidad y posibilidad todavía provisionales que pueden ser sostenidas durante un breve periodo, aun cuando todavía no sean utilizables en su función final.

La cuestión y su trasfondo teórico-evolutivo hacen fácilmente comprensible que las épocas históricas no aparezcan separadas entre sí por grandes cesuras en la realidad del conjunto ni en la elaboración semántica. Este hecho contradice también la autorreferencia a cualquiera de las elaboraciones informativas sensoriales. Dicho de otra forma, es imposible reconocer algún proceso histórico que sea divisible a la luz de las novedades que en él se manifestaron. Ocurre, precisamente, que los cambios están sometidos a la influencia y la presión de las estructuras estables y de la tradición ideológica. Por si esto fuera poco, se producen cambios diferenciales que, una vez que se han impuesto, dan un nuevo peso específico al pasado y permiten que el futuro sea asequible de manera distinta. Lo que caracteriza a una época no puede, necesariamente, ser «nuevo» en el sentido estricto de que es algo que aparece por primera vez; la expresión externa de una época puede es-

tar elaborada con imágenes y figuras conocidas ya de antemano pero que, por vez primera, pasan a colocarse en el centro de la información histórica. Precisamente en ese profundo desplazamiento de estructuras que se produjo a comienzos de la Edad Moderna, las galas literarias más presentables se caracterizaban por una larga tradición de acumulación cultural; con ellas aumentaba la valoración, la posibilidad de contacto y la selectividad de los momentos perceptibles.

De acuerdo con este concepto-guía no deben buscarse límites entre épocas, sino momentos centrales en la expresión de las sensaciones externas perceptibles. Así podrán apreciarse desplazamientos claros del punto de gravedad dentro del ámbito de la semántica del amor que se van desarrollando de modo paralelo a la creciente diferenciación de las relaciones íntimas. Para la lírica del amor, y en particular para el amor cortesano durante la Edad Media, lo más importante era, al parecer, no llegar a actuar de manera *vulgar*. De aquí la marginación de las referencias a la sensualidad; de aquí la idealización, la sublimación de la forma establecida y la oposición a las libertades de trato que de nuevo empezaban a perfilarse. La cuestión tan debatida de si los antiguos bardos, los trovadores del amor, podían o no esperar la realización plena de su amor, representa únicamente un problema secundario. Lo principal, lo más importante, era poderse distanciar de la satisfacción directa, vulgar u ordinaria de las necesidades de los sentidos, dentro de esa tendencia a la aristocratización de la estructura de clases en la Edad Media. En todo caso, lo determinante era el concepto de clase—de capa social—, mientras que la referencia a la individualidad fue casi inexistente. Consecuentemente, se consideraba suficiente desplazar el amor al horizonte de lo ideal, de lo improbable, para considerar su realización plena sólo como gratificación a servicios específicos (¡no por medio del matrimonio!).

En este escenario, sólo en la Edad Moderna empiezan a perfilarse—con amplia continuidad temática—rasgos de tipo

nuevo. Podemos situar el punto de gravedad de esa época en la segunda mitad del siglo XVII y hacia 1800, y con ello aparece la correspondiente diferenciación entre el *amour passion* y el amor romántico. Para poder explicar ese nexo entre centralización y transformación de manera sencilla y esquemática, distinguiremos cuatro ámbitos sensoriales:

1. la forma del código;
2. la argumentación del amor;
3. el problema frente al que reacciona el cambio cuando se trata de incluirlo en él; y
4. la antropología que permite la supeditación al código.

La *forma del código* descubre el principio en virtud del cual se establece la unidad del código, por encima de todas las diferencias, en su terreno específico de ordenación. Es la que da la pauta para permitir la realización de las posibilidades de comunicación y, por consiguiente, marca también la pauta para la transformación de esas posibilidades; con ello determina lo que ocupa el centro sensible de cada época. Sin la diferenciación de una semántica de la codificación de las relaciones íntimas, no puede darse dicha forma del código y, por lo tanto, tampoco evolución alguna en un ámbito tan particular. La forma del código se modificó en la segunda mitad del siglo XVII para pasar de *lo ideal a lo paradójico*. Volvió a transformarse de nuevo en el tránsito al amor romántico en torno a 1800 en una forma de *reflexión sobre la autonomía o, en su caso, sobre la autorreferencia*. La unidad del código constituye en primer lugar un ideal, después una paradoja y, finalmente, una función: la función que lleva la autonomía a la reflexión. Tras el establecimiento de esa modificación se hizo, a la postre, función del código posibilitar la *orientación del problema* en el ámbito cotidiano.

Como consecuencia, puede verse que varían los puntos de vista en los que *puede fundamentarse el amor*. En tanto que se consideró como un ideal, era necesario el *conocimiento de las*

cualidades del objeto.[1] Cuando el amor resultó codificado como paradoja, pasó a justificarse mediante la imaginación. Cuando por fin se impuso la autonomía de las relaciones íntimas y se la hizo reflexionar sobre sí misma, bastó para fundamentar el amor en la (inaprensible) *realidad de que se ama*. El amor se justifica a sí mismo como nexo de comunicación autorreferencial. La belleza del amado, por ejemplo, ya no es una realidad necesaria, ni siquiera una presunción imaginativa necesaria; la belleza deja de ser un fundamento básico y se convierte para el que ama en una consecuencia del amor. No se ama a alguien por su belleza, sino que ese alguien es bello porque es amado. Por último, se trata de conocer y resolver en común los problemas de la relación íntima.

Estas transformaciones de la semántica del medio, de su concepto unitario y del horizonte de juego argumentativo, que se hicieron necesarias, están en relación con el *inicio de nuevos problemas* en el código. Se trata de problemas que se subordinan al código en el curso de la diferenciación de un ámbito particular adecuado a las relaciones íntimas y que tienen que ser resueltos por él. Llama la atención, por ello, que no sea el problema de la reorganización de la semántica lo que se impone, sino que, por el contrario, se ve precedido por los cambios evolutivos del código que facilitan el planteamiento del problema (y en su caso la solución) de las correspondientes discrepancias.[2]

Ya en la Edad Media se inició un proceso de sistematización y de concentración, en el contexto del amor cortesano, del *fin amour*.[3] La clásica diferenciación entre la reproducción doméstica y los asuntos amorosos fuera del hogar no ha sido desestimada, pero sí ha sufrido una deformación aumentativa con la idea de un «gran amor», que no puede realizarse con sólo una mujer cuyo favor hay que ganar, pero no a la fuerza ni tampoco con la violencia y menos todavía contra la voluntad de la amada. El erotismo se dirige hacia algo que sólo se puede conseguir en una determinada mujer (y no en todas, ni siquie-

ra en algunas, más o menos numerosas). Ello obliga al caballero a hincar la rodilla. Al mismo tiempo, y en esa misma dirección, se hacen inevitables las connotaciones eróticas en relación con los ideales más elevados; existe, cuando menos, un terreno altamente estilizado en el que la diferencia entre lo racional y la sensualidad no alcanza la agudeza acostumbrada y en el que el hombre no puede separar con la suficiente claridad y nitidez qué hay en él que le hace semejante a los ángeles y qué hay que le asemeja a los animales.

El siglo XVII se deslizó por encima de esa conjunción de amor y sexualidad. El ideal se convirtió en muletilla retórica. El paso a lo paradójico de la semántica del amor perfeccionó el proceso de disolución del antiguo contraste entre el amor «elevado» y el amor «pecaminoso», e inició la inclusión de la *sexualidad* en el amor como algo fundamental para éste. Lo peculiar de las relaciones amorosas hizo tomar conciencia de que el código *«sólo es un código» y el amor un sentimiento pre-formado literariamente y formulado con precisión.* El amor dejó de ser dirigido por las fuerzas sociales, como la familia o la religión; pero en su propia libertad quedó ligado en mayor medida a su propia semántica y al enigmático objetivo del placer sexual. La conciencia de este problema está presente en la discusión literaria del siglo XVII. Se expresa aquí como sospecha, como un indicio desenmascarador, como una frivolidad franca y libre.[4] Hay que esperar a la transformación del código antes de poder tomar partido por formas grandiosas y dignas de recuerdo. Hasta la llegada del romanticismo no alcanzó a santificarse la relación de dependencia existente entre la sexualidad y el amor; en el siglo XIX por primera vez se perfeccionó la idea de que el amor no era más que la realización ideal y la sistematización del instinto sexual.[5]

Todo esto, sin duda, tiene consecuencias recíprocas en la cuestión de *cómo el hombre participa en el amor*. El código de los medios de comunicación crea una antropología que se acomoda a la perfección con él. En tanto que el amor fue un ideal, te-

nía que representar, al fin y al cabo, la *razón* de los hombres. *Passion* y *plaisir* quedaban bajo su control o, cuando menos, se consideraban como algo claramente diferenciado de la razón. El llevar el código a la paradoja dejó el camino libre a una antropología que valoraba la *passion* y el *plaisir* y cuya diferenciación se consideraba decisiva. El siglo XVIII se apropió de dicha semántica y la inscribió en un concepto que subrayaba la posición de los *sentimientos* y distinguía los sentimientos auténticos de *goût*, *esprit*, *délicatesse*, como condiciones previas mínimas que facilitaban el camino a la realización sexual, puesto que esa realización había llegado a convertirse en algo fundamental. En este aspecto se tropezaba con la imposibilidad comunicativa de la autenticidad.[6] Pero esto fue perdiendo importancia, de nuevo, en la medida en que el romanticismo se iba transfiriendo a la unidad del código en calidad de autorreferencia del amor. Lo cual exigía otra antropología: una antropología que no concedía ninguna ventaja al amor, sino que vivía de su referencia a él. La relación entre las variables independientes y dependientes se torcía, por así decir. El amor surgía como de la nada, nacía con ayuda de modelos copiados, de sentimientos copiados, de existencias copiadas y, en su fracaso, debía poner todo esto en evidencia de manera concreta. La diferenciación quedaba establecida entre el *amor* y un *ensayo sobre el amor*, entre los amantes y los escritores románticos, que ya sabían desde siempre de qué iba todo aquello.[7]

Por último, restaba la influencia de las *exigencias incluyentes*. Esas extravagancias del código que estaban en condiciones de encauzar y fomentar una diferenciación precisa, no podían ser propuestas para todos los miembros de la sociedad. Como las buenas formas, continuaban reservadas, al fin y al cabo, a las capas superiores y en primer término a la aristocracia. Por otra parte, la evolución total de la sociedad, en tránsito desde una diferenciación sistemática estratificadora a una diferenciación funcional, obliga a una inclusión, lo más amplia posible, de todas las capas de la población y de todos los ámbitos fun-

cionales.[8] También aquí la evolución tiene que vérselas con exigencias contradictorias, de las cuales puede aceptarse que dejan su impronta en la semántica: por un lado debe hacerse posible lo particular, lo improbable; por otro, finalmente, debe hacerse alcanzable para todo el mundo. Por un lado, la sociedad precisa de la estratificación para introducir lo improbable y para hacer posible la transformación hacia una diferenciación de los sistemas funcionales; por otro lado, esa transformación entierra la necesidad y la posibilidad misma de la estratificación. La misión de la semántica, y en nuestro caso concreto de la semántica del amor, parece ser la «supresión» de esas contradicciones, señalar las distintas exigencias, exponerlas en abierta controversia, relacionarlas entre sí y transmitirlas.

Comprensiblemente, los requerimientos incluyentes se presentan sólo después de que las nuevas formas han sido llevadas al papel exigido. Se relacionan con tendencias a la nivelación y a la normalización renovadora, pero sólo pueden incorporarse a las innovaciones culturales de manera selectiva. A la *paradójica codificación del amour passion* siguió la insistencia sobre los *sentimientos morales* que captó e incluyó cuando menos a la burguesía lectora. El amor vuelve a ser relegado a la amistad, y al actuar así se pretende conservar también el refinamiento psicológico desarrollado en el contexto de una galantería circunspecta. Lo que se desarrolló como arte de observación, la seducción y el desprendimiento sobrevive a la crítica de la galantería y es utilizado únicamente para permitir cierto dejarse arrastrar a la individualidad del compañero íntimo. Una vez formuladas todas estas aspiraciones en calidad de *amor romántico* y éste, a su vez, considerado como condición previa del matrimonio, se produjeron nuevas tentativas incluyentes. El código se formuló como una doctrina ideológica (Detutt de Tracy), como sistema de señales para orientar la imaginación que, por su parte, conducía el proceso de reproducción de la sociedad. Este hecho permite que todo el mun-

do pueda embriagarse de vez en cuando con representaciones amorosas y llevar una existencia de *homme-copie*[9] con independencia de sí; pero, como siempre, sólo algunos elegidos logran experimentar la excelsitud y la profundidad del amor pasional. Esta predisposición final significa que cada uno reproduce una vida calcada, que es condición previa para poder hacer propias las pasiones y disfrutar de ellas.

Consideramos suficiente, por ahora, este simple esbozo como análisis previo a la exposición detallada de los capítulos siguientes. En detalle, las cosas parecen más complejas y enredadas que en una introducción orientada teóricamente. A grandes rasgos es como mejor se muestra lo mucho que las transformaciones semánticas se corresponden con lo que puede esperarse de su paralelismo con la creciente diferenciación de las relaciones íntimas: cierta laxitud en la intervención de una moral social transitoria sobre lo que se considera un comportamiento correcto y pertinente en las relaciones íntimas; y reacción abierta frente al problema que dimana de la autonomía, de la expresión sensorial, de las posibilidades de ser persona.[10] La historia, que siempre atesora una reserva de excedentes, redundancias, tradiciones y variaciones, nos ofrece una imagen más compleja. A pesar de todo, las líneas fundamentales de la transformación de la sociedad y de la semántica, que se desarrollan de manera evolutiva, no se perderán del todo, y en las siguientes investigaciones volveremos a referirnos a dicha transformación para destacar con mayor vigor sus detalles históricos. Expondremos esa transformación en conjunto y en su totalidad, sin olvidar tampoco las múltiples limitaciones, modificaciones y derivaciones complementarias.

V

LA LIBERTAD DE AMAR: DEL IDEAL A LA PARADOJA

En el siglo XVII, y especialmente en Francia, surgieron importantes aportaciones al código particular del amor pasional *(amour passion)*, y fueron codificadas de manera consciente en la segunda mitad de dicho siglo.[1] Naturalmente, estas aportaciones tenían antecedentes: la lírica amorosa antigua y la lírica amorosa árabe, los cantos de los bardos del Medievo, la rica literatura amorosa del Renacimiento italiano, etc.

Dado que toda esta literatura busca una semántica del amor seria y acrisolada, basada en la renuncia al conocimiento cotidiano, a los «asuntos» amorosos y su realización pecaminosa, se vale para la realización de su objetivo firme de un medio sencillo: *la idealización*. Su código fija sus propios ideales. El amor encuentra su propia fundamentación en *la perfección del objeto* que le atrae (del mismo modo que en las antiguas enseñanzas se consideraba que todo esfuerzo quedaba determinado por el objeto que le era propio).[2] Por consiguiente, el amor constituye un ideal de perfección que se deriva de la perfección del objeto; se ve casi forzado por ella y, por lo tanto, es *passion*.

Perfección, desde luego, no quiere decir capacidad de ascensión unidimensional. El amor es plenamente experimentado como algo contradictorio[3] y presentado, especialmente en los sonetos del Renacimiento, como amor amargo *(amaro amare)*.[4] Aquí hay fuentes con caudal de riqueza ideológica que, posteriormente, adquirirían nueva forma en la paradoja festiva. El ideal descansa en la unidad que se pretende esforzadamente, en el problema de la diferencia que se da entre los amantes, una diferencia que puede llegar a ser experimenta-

da—y padecida—como diferencia corporal. La postura adoptada con respecto al amor sensual difiere de un autor a otro, fundamentalmente a causa de la incorporación de lo corporal, común a todos ellos; pero el objetivo continua siendo la búsqueda de la dicha en formas de amor más elevadas. En lo formal, el amor sexual es superado por el amor espiritual,[5] y por esa razón el amor parece siempre desterrado cuando se asciende a lo extraterrenal. La diferencia entre el amor a Dios y el amor a una mujer es, para la gran semántica del amor del Medievo, una clara diferencia, pero que apenas se hace visible dado que *en ambos casos* se promete la unidad mística.[6] El amor sublime, elevado, presenta su objeto de modo que incluya un contenido religioso; y no sólo como algo que se integra en una pretensión de autonomía, basada en la diferencia entre satisfacción y descontento. Y esto presupone un *conocimiento* del objeto.[7] De este modo, el amor discurre en paralelo con la jerarquía[8] y con la presencia de un orden moral, es decir, de un orden que regula los aportes de atención y menosprecio. Con ello no se introduce ningún riesgo en el ámbito de la semántica (aun cuando en todo caso hay que aceptar que el amor también puede alimentarse, y de hecho así lo hace, en otras fuentes). La teoría del amor concuerda plenamente con las concepciones ideológicas de los amantes. O al menos ellos afirman la concordancia.

Todo esto sirvió de ejemplo ya en el siglo XVII. Al menos desde la época de los trovadores medievales—junto a la tradición de la *amicitia* y la *caritas*—se viene aceptando que en la pretensión amorosa se intenta obtener el reconocimiento por parte de la amada, pero al mismo tiempo se exige el autorrespeto y el autodominio del amante. Aquí radican los puntos de arranque de la reflexividad social de la semántica del amor. Hasta la llegada del siglo XVII la semántica del amor venía apoyándose en el concepto de «servicio», en el deber y en el entusiasmo que se solían aplicar conjuntamente, dentro del comportamiento aristocrático generalizado. Ese concepto servía

para poner el deseo de superación por encima de toda autorreferencia egoísta y, por consiguiente, puede decirse que constituía un pensamiento moral.

Sin embargo, en el siglo XVII se produjo—al menos—un cambio decisivo de los puntos de vista: la inaccesibilidad de la mujer pasó a convertirse en decisión autónoma de la propia mujer. En el Medievo esta inaccesibilidad estuvo siempre determinada por las diferencias existentes entre los diversos estados o capas sociales.[9] En Italia, así lo describe la literatura francesa del siglo XVII, podía presumirse la existencia de ciertos controles particularmente efectivos,[10] hasta el punto de que resultaba muy difícil ganarse la atención de la amada, inducirla a fijar en uno su mirada.[11] Por el contrario, en Francia se trataba de ofrecer a la mujer una posición social más libre y desahogada, conjuntamente con la posibilidad de dejarla tomar su propia decisión. De aquí deriva la diferenciación establecida entre las *précieuses* y las *coquettes*. Las primeras dicen siempre no y las segundas siempre sí. Consecuentemente, las primeras se consideran objetivo digno de perseguir,[12] aunque en ambos casos se presume la existencia de la libertad de elección: «La liberté est l'essence de l'amour».[13] Cuando ocurre así, el amante puede hacer su propia demanda sin precisar para ella más justificación que esta misma demanda. Se despoja a las personas que se aman de la perfección inmanente como requisito necesario y se hace retroceder el desarrollo del culto de la perfección a la figura del *cavaliere servante*, que pierde así credibilidad. La demanda sitúa su objetivo en una *bella apariencia* en la que encuentra plena complacencia. La libertad de elección amorosa se impone como una ilusión que debe traslucirse.

Sólo desde esta situación de partida surge la necesidad de disponer de un código que no sólo proponga formas de glorificación de los propios sentimientos, sino que esté llamado a fijar las reglas que afectan a la comunicación entre los dos amantes. Esta diferenciación de la «doble contingencia», considerada como libertad de ambos para poder decidirse en favor

o en contra de abandonarse a la relación amorosa, estimula el desarrollo de una semántica particular a la que es posible aferrarse *en vez de* hacerlo a las relaciones sociales, cuando éstas se vuelven inseguras.[14]

No puede subrayarse de modo suficiente que la libertad a que aquí nos venimos refiriendo abarca tanto la libertad de elección de las personas *casadas* como las relaciones preconyugales o *extraconyugales*. Las hijas solteras son siempre protegidas de manera más efectiva contra las tentaciones; la seducción de una de estas jóvenes no contribuiría en nada a la *gloire* del héroe. Es en el matrimonio donde comienza la libertad.[15] En relación con la semántica del amor eso significa, principalmente, la exclusión de una importante prueba de amor: la disposición al matrimonio. Se trata de que las personas que ya no pueden ofrecerla, puesto que no pueden casarse, por esa razón precisamente, tienen que expresar su fantasía atormentándose por encontrar formas con las cuales demostrar su amor; o con las que probar si su amor es realmente sincero o no lo es.

En consecuencia, la realidad de la ética amorosa antigua y culta se hizo extraordinariamente compleja hacia mediados del siglo XVII. Se empujan entre sí numerosas incitaciones que tienen por resultado que surja una nueva versión del código semántico para el *amour passion*.[16] En las siguientes décadas[17] se consideró el control del amor pasional como algo todavía posible pero ya problemático. Era posible sólo en forma de autocontrol (moral) y como deseo de situarse en el marco de la legitimidad propia del amor. Con ello, esta legitimidad pasa a constituirse en el punto central de la discusión. Es particularmente en el concepto existencial de las *précieuses* donde se produce una situación ambivalente: maestría singular y ejemplar en un lado y ridículo en el otro sin que sea posible separar una de otro.[18] En las formas idiomáticas construidas de manera superlativa, exagerada o «involutiva»,[19] penetra una visión psicológica de agudeza creciente y sólo con su ayuda puede ser

evaluada y comprendida la libertad de decisión. Al mismo tiempo se disocian la comunicación de salón y la de imprenta, en busca de una versión unívoca en la orientación de los preceptos. Las máximas que se sostienen en el seno de una comunicación ligera y galante resultan, así, convincentes; cuando han sido impresas actúan como principios básicos de los cuales hay que volver a distanciarse para no quedar limitado a efectos indeseados. La retórica vuelve a florecer con nuevos impulsos aunque, al mismo tiempo, véase ya superada por la imprenta. El resultado es una pedantería saturada de palabras fuertes y de burlas. Aquí y ahora se desvanecen las formas que hasta entonces habían abarcado toda la semántica cultivada: la forma de la más alta perfección.

El acto de exigir la libertad no puede seguir dominado por esa forma arcaica y, lo que es más importante, tampoco puede serlo la concesión de dicha libertad. Si se garantiza al amado (o a la amada) la capacidad de decidir de acuerdo con sus propios sentimientos o gustos, como debe suceder, las reglas quedan rotas por la intervención de los *ideales*. La posibilidad de elevación de los sentimientos no radica en eso sino en la *imaginación*.[30] En la imaginación se dispone de la libertad del otro, se consuela uno con los propios deseos, se aferra a la doble contingencia en un plano superior, en el que el *ego* propio y el del otro asimilan todo aquello que el *ego* proyecta para ambos. Pero, ¿cómo puede conseguirse la imaginación, cómo se abre espacio ésta y, sobre todo, cómo consigue tiempo? Como señalaremos posteriormente de manera precisa, la respuesta estriba en la centralización del favor último... o en su demora. La figura ideal es sustituida por la temporalización de la semántica del amor.

La inclusión de la libertad del otro en la reflectividad de la relación social tiene que desviar su orientación hacia las *cualidades* del compañero y reemplazarla por la orientación hacia su *amor*, en la que la amada puede volver a encontrarse a sí misma precisamente porque fue elegida libremente. La idea de que sólo

el amor puede engendrar amor es muy viejo; renunciar a la exploración de las cualidades del compañero resulta mucho más difícil que transformar el ideal en paradoja. El comportamiento real no se puede atribuir con certeza. En la época a que nos estamos refiriendo todavía no había sido incluido y aceptado en el código.[31] De modo muy característico en esta pregunta se encuentra uno frente a contradicciones abiertas o reflexiones que incluso podrían servir de intermediarias. En la leyenda del amor y la psique, elaborada por La Fontaine, se atribuye al amor la capacidad de sobrevivir a ciertos defectos de la virtud no demasiado graves (la curiosidad, por ejemplo) y hasta defectos de belleza (ennegrecimiento pasajero del cutis), porque con ello el amor se hace independiente del tiempo y del azar.[32] Le Boulanger[33] subraya que el amor sólo puede ganarse con el amor, que el amor es el único precio del amor; pero añade en seguida que el amor por sí solo no es suficiente. A él tiene que sumarse la perfección del carácter del amante; y una de las cinco causas de esa perfección es, una vez más, el propio amor como *passion dominante*.[34] El amor no es todavía autónomo, todavía no puede descansar en sí mismo, sino que debe ratificar en sí mismo los valores sociales de la nobleza (en Le Boulanger, de manera especial, los esfuerzos en busca de la *gloire*). Sólo en el siglo XIX se vuelve a encontrar la seguridad suficiente para formular: «La beauté détronée par l'amour».[35] El cambio hacia lo imaginario que se inició con ello se muestra con claridad excepcional en un ejemplo único: en el Medievo se aceptaba el concepto, heredado de la Antigüedad, de que el amor pasional constituye una especie de enfermedad (incluso considerado desde un punto de vista estrictamente médico) que había llegado a desarrollar su propia sintomatología y a la que se ofrecían algunas formas de terapia (por ejemplo, el coito). La sexualidad se consideraba como una conducta corporal normal y, por el contrario, la pasión era calificada de enfermedad.[36] A partir del siglo XVII de todo eso sólo quedó la metáfora, una retórica florida; pero nadie iba al médico simplemente por esta razón. Apenas hubiera correspondido a la supuesta libertad

de elección amorosa el hecho de ocuparse de la mujer como quien busca un medicamento que ha sido prescrito obligatoriamente. Continúa existiendo la figura retórica, pero considerada por ambas partes simplemente como una metáfora.

La libertad ha venido imponiéndose, pero sería grave erro deducir de ello que libertad significaba individualidad.[27] En la contradicción tipológica entre *preciosas* y *coquetas* era ya legible la libertad, y esto interesaba, primariamente, como lugar de liza del esfuerzo y de la resistencia. Cuando se la consideraba simplemente libertad, resultaba, por decirlo así, unidimensional. Esto facilitaba el inicio de un nuevo desarrollo semántico y simplificaba la diferenciación. Consecuentemente, se hacían notar en el desarrollo ideológico las fuentes relativamente impersonales en que los individuos aparecen como intercambiables, con independencia de su sexo; esas fuentes eran, por ejemplo, las novelas pastorales, particularmente las desmedidas novelas de l'Astrée,[28] las cartas amorosas copiadas de formularios retóricos ya redactados,[29] los temas de amor como tema de conversación conmovedora en los salones y, en particular, el juego de sociedad llamado *questions d'amour* y su sedimento literario.[30] La sala de audiencias *(cour d'amour)* y la escuela *(l'école d'amour)* se servían de metáforas con las cuales se expresaba la enjuiciabilidad y la posibilidad de aprendizaje del comportamiento en los asuntos amorosos.[31] La novela era más bien una exhibición de galanterías que una narración plausible.[32] Se partía de la base de que las posiciones y las formas de comportamiento correctas son codificables, y la letra impresa parecía fortalecer esa presunción. El recetario del amor se redactaba como si existieran medios seguros de seducción—que en él se brindaban—y negándose a aceptar todo supuesto de libertad, como si la mujer no tuviera nada que decir. Lo que hubo que ceder necesariamente en favor del individualismo se disfrazaba con la exageración retórica, y así aquél volvía de nuevo a estandarizarse.

En todas esas formas se desarrollaba un proceso clarificador dirigido a establecer la propia legitimidad del arte amato-

rio y, por consiguiente, interesado por lo típico y no por lo individual.[33] Las novelas describían a sus personajes con rango y nombre y eso bastaba para su caracterización, para la afirmación de su personalidad. En consecuencia, sus actos se sometían a un juicio basado en criterios de validez general: por ejemplo, se discutía si en su situación, la famosa confesión de *La Princesse de Clèves* resultaba correcta o no.[34] Lo individual estaba presente únicamente como ejemplo de aplicación generalizada. Precisamente por eso podían copiarse y reproducirse frases galantes, piropos y alabanzas cortesanas sin necesidad de temer que la persona a quien iban dirigidas las considerara una pesadez molesta o una falta de tacto. Cuando lo individual hacía acto de presencia en la conversación, era como un tema que no excluía de ninguna manera a los presentes, que siempre tenían que ser tomados en consideración. Los temas amorosos, en particular, nunca eran tratados sin que fuera discutida la inclusión en ellos de las damas presentes.[35] La falta de consideración hacia los presentes era motivo de burla, lo que venía a significar que nada ni nadie podía presentarse ni ser tratado de manera individual porque el hecho mismo impediría que los demás pudieran satisfacer sus derechos.

La diferenciación que se establece en la semántica amorosa tiene su fundamento natural en el género particular de integración que se da entre los amantes. El código se desarrolla de acuerdo con esta norma. Del mismo modo, lo peculiar del acontecer interactivo continúa manteniendo su propia ambivalencia. Como ya ocurría en la Edad Media, se recomienda a los amantes el mantenimiento del secreto, pese a que se sientan continuamente observados, no cese de hablarse de ellos y haya gentes que parezcan no tener más cosa que hacer que inmiscuirse en su vida.[36] Está claro que el mantenimiento en secreto del amor es una fórmula, tan próxima como malograda, para establecer una diferenciación social válida. El problema no radica en el plano de interacción de los amantes, sino en el plano de la semántica del código amoroso.

En este aspecto siempre hay que contar con los conceptos morales y las normas de comportamiento de prever en la conducta de los miembros de una determinada capa social. Sobre ese fondo se alza una complacencia dichosa, que específicamente depende y va unida a las capas sociales y que hace posible disponer de la correspondiente seguridad, pero que al mismo tiempo implica una diferenciación de las relaciones amorosas y, con ello, establece una relación específica para su diferenciación en el código.

Posteriormente la nobleza, y sobre todo la riqueza, se siguen considerando condición previa indispensable para el amor.[17] Estos condicionamientos se pueden compensar, aunque sea con bastante dificultad, por la virtud y, en menor grado, por la originalidad de las cualidades del individuo. Hasta aquí, el modelo tipo de comportamiento amatorio se venía determinando por su articulación con las diferencias dimanantes de las capas sociales. Sin embargo, fueron surgiendo en el terreno de la formulación semántica otras características que saltan por encima de esos condicionamientos: paradojas, ilusiones que se hacen conscientes, fórmulas con posibilidad de una evaluación contradictoria; en resumen, ambivalencias estratégicas que facilitan la transición a una nueva forma social de construcción distinta.[18] Como explicaremos seguidamente, la reducción a la paradoja ha probado ser una técnica de enorme capacidad sintetizadora. Y la sistematización es la forma de ganar estabilidad incluso para las exigencias de un comportamiento improbable.

Antes de entrar en detalles creo que debemos intercalar aquí una tentativa de reflexión sobre la codificación de la paradoja. Dicho en términos generales: la función del código de los medios de comunicación simbólicamente generalizados consiste en asegurar un número suficiente de posibilidades de realización para las atribuciones improbables. Al fin y al cabo, se trata de una paradoja que se estructura de modo social y que se transfiere al plano semántico. De hecho, así se expresa cómo la para-

doja se fundamenta en la causa en sí (en la esencia de la religión, del reconocimiento, del amor). El descubrimiento y la posterior gradación ascendente de lo paradójico fundamental—que motiva la interdiferenciación de los medios de comunicación—nos lleva a formular otras paradojas que, por una parte, encubren lo paradójico fundamental, pero por la otra se instrumentalizan para así determinar los ámbitos de la comunicación.

La transición a lo paradójico no significa, en modo alguno, incapacidad de acción. Los amantes no se ven confrontados con modelos *forced choiced* ni con alternativas incompatibles. La paradoja queda referida más bien al plano de las esperanzas depositadas en el compañero en las relaciones íntimas. El amor simboliza que la realización plena de todas esas esperanzas es posible. Las esperanzas normales se filtran por el paso a la paradoja (y no mediante la idealización), y así al mismo tiempo se prepara el escenario preciso para que el amor pueda aparecer.

En un ámbito cultural que valora la racionalidad y considera que la lógica es saludable, la motivación paradójica tiene que ser comprendida partiendo de puntos de vista patológicos, ¡con la excepción de Pascal![39] De acuerdo con un concepto hoy muy extendido, la paradoja produce esquizofrenia[40] o, al menos, lleva a una repetición forzada de la conducta patológica.[41] Ahora bien, por otra parte se da en la paradoja una especie de carta blanca, un privilegio para justificar cualquier tipo de comportamiento que se salga de lo convencional. En cierto aspecto, así pues, la comunicación paradójica actúa como destructora de la personalidad; en otro aspecto como destructora del sistema social. El primero de los casos nos conduce a la psiquiatría; el otro, por ejemplo, a la discusión del concepto de amor romántico. Dado que la transformación de lo improbable en posible implica estos riesgos, las consecuencias no pueden sorprender a los sociólogos. La cuestión pendiente es, únicamente, si se pueden señalar de manera precisa cuáles son los condicionamientos que llevan a lo patológico.

Si se plantea esta cuestión a los medios de comunicación generalizados simbólicamente, se constata, en primer lugar, que en muchos casos se consigue la independencia con respecto al proceso de comunicación.[42] Las posibilidades de indecisión, señaladas por Gödel, apenas tienen significado práctico para la investigación. Lo mismo puede afirmarse de la paradoja amo/siervo y de la aplicación práctica de la comunicación política, con éxito o sin él.[43] En la economía, esta derivación se aprecia claramente en Adam Smith: la paradoja moralizante de la autobúsqueda *altruista* no se resuelve en la teoría moral, aunque sí en la teoría económica, dado que el comportamiento no sigue causando irritación por más tiempo y la persecución—libre de obstáculos—del propio objetivo, con su efecto ordenador automático, se celebra como un éxito en la emergencia del orden desde el desorden.

Esta forma de tratar el problema, que consiste en el aislamiento del plano de la interacción frente a la paradoja, y con ello también en la independencia completa de la comunicación frente a la paradoja, esa solución, decimos, no puede ser transferida al amor, puesto que el amor regula la comunicación íntima y la comunicación íntima forma un sistema que queda fuera del alcance y del terreno de la interacción. Aquí fracasa, por tanto, la diferenciación del macrosistema pedagógico con la interacción regulada, en favor de la ilusión: en la comunicación íntima la constitución paradójica tiene que resistirse e incluso ser utilizada en una forma aún más expresiva. En este caso falla la evasión hacia un racionalismo aparente.

Los motivos de que así suceda pueden ser explicados si se responde a la pregunta de cuáles son los problemas estructurales específicos de la comunicación íntima que pueden ser resueltos mediante la reducción a la paradoja, y que se constituyen de forma distinta partiendo de su dependencia de la libre decisión. Esto excluye el mantenimiento de las reglas de manera que el comportamiento quede condicionado directamente por ellas. Si se utiliza la paradoja frente al código, el comportamiento puede

ser presentado como algo que depende de los sentidos y subordinado a ellos, pero al mismo tiempo libre. Además, aun admitiendo que la paradoja no colabore a la solución del problema de los atributos morales, lo que sí hace es disiparlo, y en ese caso no pueden atribuirse inequívocamente deberes y responsabilidades (como ocurre en la literatura contemporánea a propósito de la familia y la forma de orientar el hogar). La intimidad no puede ser comprendida como una relación de trueque. El fundamento de lo que ocurre se encuentra en el otro y en uno mismo, y todo intento de determinar su atribución al *ego* o al *alter* es, en calidad de tal, un atentado contra el propio código.

En el próximo capítulo podremos volver a tratar el tema en relación con la abolición de la diferencia entre pasividad y actividad.

¿Cómo convertir la paradoja en realidad semántica fructífera? No faltan respuestas con soluciones sugestivas. El clasicismo, como veremos en seguida, había ofrecido a la racionalidad el romanticismo, implícito en el concepto propio de la irracionalidad culta, de la ironía y de los valores en ascenso que se incluyen en la falta de sinceridad. Se trata de fórmulas demasiado exigentes y sólo aplicables de manera específica. Lo que sí parece haberse establecido es la trivialización de la paradoja. La semántica del amor puede suministrar a cualquiera las palabras y los sentimientos que desee invocar. Libera, así pues, comportamientos flexibles que no deben su consistencia al código por el que se rigen, sino—caso de que pueda decirse que se la deben a algo—a la consideración hacia el compañero y a la evolución histórica del sistema de interacción. Este modelo de solución puede ser prueba suficiente—cuando acierta— de algo que hoy se sospecha mayoritariamente: que el ser humano, precisamente en las condiciones de la vida moderna, tiene una necesidad espontánea de mantener relaciones personales y de comunicación íntima; por consiguiente, las barreras de improbabilidad que hay que superar no son muy grandes. Pero, ¿cuándo se acierta?

VI

PASIÓN: RETÓRICA DEL ABUSO Y EXPERIENCIA DE LA INESTABILIDAD

Vestir las expresiones sobre el amor con el ropaje de la paradoja no es una invención del siglo XVII, sino una tradición que data de la Antigüedad y la Edad Media.[1] Esto ha creado una *casuística del amor*, puesto que las paradojas sólo se dejan resolver y anular por medio de las acciones de los amantes y únicamente en algunos casos concretos.[2] La proximidad del amor abre paso a la forma narrativa; el amor es el tema novelístico por excelencia. En el plano de las imágenes, las fórmulas literarias y las metáforas resulta sumamente difícil determinar lo que es verdaderamente «nuevo».[3] Si consideramos el código como un todo, se puede observar claramente una especie de cambio de tendencia a lo largo del tiempo: mientras que en la Edad Media se sostenía firmemente una unidad mística *(unio)*, que abarcaba todas las contradicciones semánticas, en el siglo XVII se empezó a exaltar la paradoja en sí misma para interpretarla de acuerdo con su propia voluntad y ver así en ello la unidad del código del amor. La paradoja pasó a ser la fórmula definitiva del código, con lo que se consiguió la legitimación de la inestabilidad del amor y su refinamiento psicológico. La resolución «casuística» de lo paradójico se desplazó de *lo ejemplar* a *lo individual* y esto, a su vez, vino a significar que la paradoja tiene que ser concretada de manera distinta. En el siglo XVII hacen acto de presencia, preferentemente, los problemas temporales en sustitución de las relaciones paradójicas distantes de carácter cortesano y de la pasión arrolladora.

La nueva centralización de lo paradójico se puede reconocer con facilidad comparando la narración de La Fontaine *Les amour de Psyché et de Cupidon*[4] con la versión antigua (Apu-

leyo): el oráculo, al principio de la historia, es sometido a una transformación y pasa de la codificación sensorial habitual a temas que descubren lo paradójico del amor. Así, el tema central de la *hybris* es re-estilizado con el afán (justificado) de realización del último deseo todavía no satisfecho. La negación (provisional) de la satisfacción del deseo no procede de la numinosidad intrínseca de lo divino, sino que se trata más bien de un simple capricho, y con ello al propio tiempo, de un *momentum* particular del acontecer amoroso. La historia, al menos parcialmente y en lo que se deriva del tema, aparece re-escrita en el sentido de una psicología típica del discurso del amor y del carácter paradójico del Oráculo (un «monstruo» que ofrece como la mayor felicidad el traje de luto en el itinerario hacia el amor); se convierte en ley natural estimulada y alentada por el amor.

Precisamente el tema del amor se adapta con preferencia a la realización de ese cambio de perspectiva de la paradoja porque resulta, también, idóneo para proclamar la estabilidad de lo inestable. Hylas, en *L'Astrée* (todavía obligado por la mística *unio*), o Don Juan, son los modelos correspondientes de comportamiento, tan profundamente afianzados como podría desearlo una verdad moralizadora. La inconstancia, pues, se convierte en necesidad. Aun cuando, como se dice ahora, no es posible amar siempre al mismo objeto, hay que creer, no obstante, que se podrá seguir amando siempre.[5] También en casos aislados el amante deberá actuar bajo la ficción de la permanencia en el amor: «Il doit agir comme si son amour ne pouvoit jamais finir».[6] Y a la pregunta sobre la duración del amor se deberá responder, al estilo de las *questions/maximes d'amour*: «Il n'y en a que dans l'idée et dans les promesses des Amans».[7] Esto es algo que sólo puede ser afirmado por una capa social que todavía sigue segura de su posición; pero cuando las paradojas y las ilusiones llegan a ser tomadas en serio y son formuladas en calidad de código, se consigue crear en el plano semántico una estabilidad de lo inestable que puede llegar a superar en duración a sus condicionamientos iniciales.

La estructura temática del *amour passion* cuenta con material suficiente para fundamentar una exposición detallada de ese efecto transformador y mostrar, al mismo tiempo, cómo la transformación del código del medio de comunicación amor puede cohesionarse en una unidad. Seguidamente nos ocuparemos de destacar los momentos más importantes de esa cohesión, tanto desde un punto de vista histórico como respecto de su contenido.

Posiblemente, en lo que se refiere a la diferenciación y al tratamiento particular del amor y de la ordenación interna del código correspondiente, las cuestiones más importantes se resumen en el concepto de *passion*. En su germen central ese concepto de pasión implica la posibilidad de comportarse en asuntos amorosos de manera totalmente libre de toda responsabilidad social o moral. Esto no excluye de por sí, en ningún caso, el deber de rendir cuentas de las acciones que se deriven de la pasión. La pasión por la caza no constituye una disculpa si el cazador se equivoca y mata a una vaca tomándola por un ciervo. La situación cambia, sin embargo, cuando la pasión encuentra reconocimiento social y es considerada como una especie de institución y esperada como condición previa necesaria para la formación de sistemas sociales; cuando se espera, e incluso se provoca, sucumbir bajo el influjo de la pasión (contra la que no se puede hacer nada) antes de entrar en el terreno de las relaciones amorosas más estrechas.

En ese caso la semántica de la pasión se estiliza para cubrir—es decir, para servir de paraguas y de envoltura al mismo tiempo—las libertades instituidas. Se convierte, por decirlo así, en una libertad de acción que no está obligada a justificarse ni como tal ni por sus efectos. La actividad se camufla como pasividad, la libertad como obligatoriedad.[8] Y con ello se despoja a la semántica de la pasividad retórica para considerar a la mujer como responsable plena: al fin y al cabo su belleza fue la causa del amor (y de la pasión) y el hombre sufre por su causa, pese a ser inocente, si no sabe ayudarse a sí mismo.

En modo alguno fue éste el sentido original de la *passion*. En la Edad Media el concepto mantuvo una postura centralizadora teológica y teórica con la que era posible demostrar de qué modo podían ser manipuladas—en el caso del ser humano—la diferenciación general entre las cosas corporales y las incorpóreas. La pasión se entendía como una autoactivación sensorial del cuerpo humano. Si con san Agustín se parte de la idea de que existe una profunda separación entre el cuerpo y el alma, solamente el alma puede ser tomada en consideración como portadora de elevadas cualidades; el cuerpo sigue siendo dependiente de sus instintos. Si, por el contrario, aceptamos la consustancionalidad del cuerpo y el alma (santo Tomás de Aquino) la pasión, es decir, la autoactivación del cuerpo, se transformará en «objeto» de los virtuosos,[9] o al menos en el campo de batalla para la superación de la lucha de las buenas influencias con las inferiores. Este concepto arrastra consigo toda la carga problemática que significó para la antropología el antiguo pensamiento ideológico europeo que impone la diferencia central *res* corporales/*res* incorporales; y su destino definitivo dependerá principalmente de qué se subrayó más: la diferencia o la unidad.

En la misma medida en que emprende la retirada el contexto que cubre lo conceptual, la pasión queda disponible y, por decirlo así, libre de todo contexto. La falta de contenido significativo del concepto de pasión hace que pueda ser aplicado con nuevo énfasis y tras recortarlo adecuadamente a la medida de las nuevas necesidades. El sentido de lo dramático se expone verbalmente en una lucha consigo mismo que no alcanza a la acción. También la pasividad de la autoactivación corporal, esto es de la pasión, abarcada de modo preciso continúa siendo parte componente del concepto. En el siglo XVII el concepto del amor como pasión continuaba, en principio, ligado al antiguo concepto «pasivo» de la pasión. Era algo así como el peso de una impresión, algo que nos marca a la fuerza. El propio esfuerzo continuó siendo considerado de acuer-

do con la perspectiva antigua como algo pasivo, como *faculté appetitive* que adquiría expresión, debido a la impresión causada en el sujeto por las cualidades del objeto requerido. Ahora, como entonces, puede decirse que la virtud *(virtus, vertu)* califica y legitimiza a la pasión como su portadora: «La passion est la reception de la vertu de l'agent; comme quand de beaux yeux donnent de l'amour».[10] «Bien souvent l'agent pâtit en agissant, et le patient agit sur son agent».[11] «L'Amant et l'Amante sont agents es patiens à la fois».[12] «*Puissance passive*» y «*puissance active*» del amor son dos formas de manifestación de una misma cosa.[13] En el condicionamiento de la interacción social se funden acción y pasión en una nueva unidad histórico-ideológica; esta condición, por decirlo así, activa la pasión como motivadora del hecho pasional.[14]

La reactivación de la pasión condujo, en la segunda mitad del siglo XVII, a un cambio en la valoración del concepto de positividad. La contradicción entre *passion* y *honnèteté* (como se presume se dio, por ejemplo, en el Chevalier de Méré) podía considerarse superada y prescindir de ella para que de ese modo la pasión fuera valorada desde una perspectiva antropológica y clasista. La transición del concepto de pasión pasiva al concepto de pasión (también) activa constituye, además, el estadio previo para toda posible individualización, puesto que solamente la acción y no la vivencia puede ser atribuida individualmente. Puesto que en la activación de la pasión resultaba forzada por su integración en los condicionamientos sociales-reflexivos del amor y dado que la activación del papel del amante hace que éste busque su plena realización en las características personales de la amada, consideramos que éste fue el choque decisivo que llevó a la reconstrucción de la semántica amorosa, haciéndola pasar de las atribuciones de comportamientos ideales a lo paradójico. En todo caso, en este estadio de la explicación se puede reconocer cómo los condicionamientos socioestructurales pueden desatar transformaciones en la semántica y dar nuevo impulso a las diferenciaciones.

El amor puede explicarse ahora como una especie de superpasión que somete todas las demás a su servicio; o, en definitiva, como la quintaesencia de las pasiones.[15] El amor se convierte en principio de actividad; que este principio sea llamado pasión significa todavía que no se necesita aclarar, fundamentar, disculpar ni ser activo. En el caso del amor se hace evidente hasta qué punto la pasión obliga a entrar a su servicio a otros medios, opuestos y contradictorios entre sí: presencia y/o ausencia del amado (de la amada), esperanzas, dudas, audacia y temor, rabia, respeto... todo ello sirve al amor para su propio fortalecimiento.[16] La unidad del amor se convierte en una presentación-marco para describir las paradojas de la práctica vital.

Con la acentuación del significado del concepto pasión se viene a expresar, en principio, que el amor se desarrolla y luego realiza su juego fuera del terreno del control racional. Podría pensarse que con la conducta reflexiva y con el artificio se incluían también las posibilidades de desarrollo, pero lo cierto es más bien lo contrario: precisamente la irracionalidad de la pasión tiende a hacer improbable que dos personas caigan simultáneamente en un mismo tipo de sentimientos amorosos recíprocos. Cupido no dispara dos dardos a la vez. El amor puede presentarse de manera superficial, casual, como una contingencia, pero normalmente no como una contingencia doble. Tiene que ser ayudado incluso para aumentar la fuerza del propio sentimiento durante el proceso de cortejo y seducción. La indefensión para con la propia pasión, y frente al refinamiento que se muestre en relación con la pasión del otro, se unen para formar una dependencia ascendente graduada: cuanta más pasión, más circunspección, mayor profundidad en el examen de la planificación de la conducta—esto con referencia a las dos partes cuando ambos están todavía inseguros de la pasión del otro y, por consiguiente, viven la situación común como una situación asimétrica. Consecuentemente, no hay que fiarse de la primera impresión en lo que se refiere a la incom-

patibilidad de los designios semánticos: la proyección de una relación social dotada de una doble contingencia hace posible e incluso fomenta la combinación de lo contradictorio. El medio de comunicación amor tiene su referencia sistemática no en el sistema psíquico sino en el sistema social.

Así se perpetúa la tradición de los *ars-amandi*. El examen de las muchas exposiciones, tratados y consejos que han venido siendo considerados componentes fundamentales de la enseñanza de un arte de la seducción, no debe hacerse de modo superficial. Es posible que alguien trate de presentárnoslos como saberes secretos, pero la verdad es que se suelen manifestar en público y son discutidos en los salones. De todo ello cabe deducir que cuando se sacan a relucir delante de las señoras desempeñan, igualmente, una función de advertencia, de alerta.[17] Esta advertencia resulta peligrosa en sí misma para las propias interesadas. El mejor consejo es sugerir a los esposos que no prevengan ni alerten a sus esposas contra los posible expertos en el arte de la seducción,[18] pues eso no haría más que despertar su atención y su interés. Toda autodefensa predispone a la interesada en favor del amor. Como se viene afirmando desde siempre, sólo el artificio no basta para sentirse seguro.

Una vez que pasó a convertirse en doctrina y literatura, la seducción se trocó en una partida con dos jugadores. Sólo puede tratarse, ya, de un juego abierto en el cual sólo participa quien desea hacerlo y cuando quiere hacerlo. Hay que someterse a las reglas del juego—al código y sus reglas—, dejarse seducir o, cuando menos, jugar alguna vez, con fuego. En buena parte el encanto radica en la posibilidad de quemarse, es decir, que el juego escape al control de ambos jugadores.

Al fundirse en sí, mutuamente, la pasividad y la actividad de ambas partes para convertirse en el nuevo concepto de la pasión, no significa que se elimine la asimetría en la relación entre los sexos. Lo que ocurre es que esa asimetría tiene que ser reconstruida sobre la base de la unidad de acción y pa-

sión—actividad y pasividad—, y eso ocurre sólo cuando se hace coincidir dos *asimetrías que marchan en sentido contrario*. Por un lado, el amor queda caracterizado como una lucha, como sitio, cerco y conquista de la mujer.[19] Pero por el otro, lo que conseguimos es una *autosumisión incondicional* a la voluntad de la amada, en una fórmula en la cual el amor se expresa y «agrada».[20] En la sumisión absoluta se realiza la tarea completa, referida a la originalidad personal. A ese respecto, las tradiciones místicas de la Edad Media[21] y del platonismo renacentista italiano[22] continúan siendo un ejemplo válido incluso en nuestros días. También *L'Astrée* está dominada por ese principio de autosumisión, de aniquilamiento y posterior renacer en el otro.[23]

Queda totalmente claro que esa exigencia corresponde al antiguo concepto «pasivo» de pasión. De acuerdo con ese concepto, el amor halla su culminación en la *pérdida de identidad* y no, como se podría pensar en la actualidad, en un *logro de identidad*. También el amante que se entrega a sí mismo se siente con derecho a exigir que se corresponda a su amor y a exigirlo así, casi como un derecho suyo y una obligación de la otra parte. Con esto pretende la «conservación de su vida», se trata del «cibo per conservar se», como lo formulara Nobili.[24] También por ese camino se llega al principio del *vicendevole amore*, aun cuando sólo sea partiendo de un estado de ánimo en su ocaso y no de una intencionalidad de creación auténtica y propia del ser humano. El clasicismo francés recuerda aún, a cierta distancia, ese mundo ideológico—sobre todo con ayuda de *L'Astrée*—, concediéndole características mundanas muy claras. Todavía en la segunda mitad de nuestro siglo el amor puede ser definido en calidad de autoextrañamiento.[25]

El amor combina en sí contradicciones aparentes: la conquista *y* la sumisión. Para que esto sea posible hace falta el requisito adicional de no doblegarse ante la resistencia de la mujer,[26] pues de hacerlo así los pecados resultarían repulsivos al sagrado espíritu del amor. La incondicionalidad simboliza, aquí

también, la diferenciación. No solamente en su calidad de «amor puro» sino incluso como exceso, el amor no soporta ningún género de consideración ni de condición que esté basada en otros intereses.[27] Incluso el decurso del amor sigue sus propias leyes pese a que los intereses tejan una red de puntos de vista que le son extraños, pero que no logran apresarlo.[28]

La posibilidad de combinación de la conquista con la autosumisión queda condicionada también por otra circunstancia que actúa de manera definitiva en la estructura temática del código: en el concepto implícito del (o de la) amante sólo existen las cualidades positivas de la amada (o del amado).[29] Este hecho posibilita un incremento de la insistencia y de la aceptación. En la metáfora, muy acorde con lo dicho, de la ceguera y la visión, se reproduce ese mismo condicionamiento: el amor ciega, se dice por un lado; pero por otra parte se afirma que el amor aguza la vista. Es decir: el amor gobierna sobre los ojos, se sirve de los ojos como lenguaje e incluso puede percibir con ellos lo negativo que, sin embargo, no deja ninguna impresión.[30]

Pueden incluirse otras paradojas semejantes que fortalecen la impresión de que se trata, precisamente, de forzar mediante la réplica el logro de algo que, de otro modo, no sería posible. Así, hay quien llega a calificar al amor de una prisión de la que no es posible escapar, o de una enfermedad—pero que se prefiere a la salud—,[31] o una ofensa por la cual se debe pagar haciendo penitencia.[32] Queda claro que es la contradicción con la normalidad lo que caracteriza una situación anormal, lo que permite que una conducta anormal resulte comprensible y aceptable. Se suele decir: «Les Amants aiment mieux leurs maux que tout les biens»,[33] o «L'Amante la plus miserable ne voudroit pas ne point aimer»,[34] o «La plus grande douceur est un secret martyre»,[35] o «Les plaisirs d'Amour sont des maux qui se font desirer».[36]

Con esto se pone en claro la diferenciación del esquema valorativo del amor: incluso el valor negativo le pertenece y es un don propio del amor que no puede ser compensado con bienes

o valores de otras proveniencias.[37] Mediante su inclusión en lo paradójico se modifica la posición semántica (y con ello también su posibilidad de interpretación religiosa) del padecer en el amor. No se sufre porque el amor sea pecaminoso y despierte apetitos terrenales; se sufre porque el amor no se ha cumplido plenamente, o cuando esa realización no aportó todo lo que prometía. En lugar de una jerarquía de las referencias mundanas del ser humano, se sitúa la legitimidad del amor y su estructura temporal en un campo vital y experimental relativamente autónomo. Las penas se fundamentan en sí mismas... lo que antes fue una característica reservada sólo a Dios.

Así se argumenta cuando la paradoja se convierte en tema. En una novela de D'Aubignac,[38] una de las damas que en ella aparecen es lo suficientemente inocente como para dudar de que «le martyre, la tyrannie, les feux, les fers soient des choses fort plaisantes» y exige una explicación de esa paradoja. En la respuesta se le hace distinguir que el amor no es la concupiscencia, pero que el amor, por su propia naturaleza, provoca necesariamente la concupiscencia y la demanda de ser amado; y es esa concupiscencia la que engendra, en tanto que no sea satisfecha plenamente, toda la alegría y todo el dolor del amante. Con esto queda expresado, aunque no sea implícitamente, que la sociabilidad es el factor que conduce a la paradoja. Explícitamente, la suposición de que en el corazón se establece la «volonté perfaite d'être aymé». Y la consecuencia que se deriva es que no hay en ello razón bastante para dudar de la verdad de la paradoja, «il ne faut donc pas s'opiniâtrer dans la contradiction d'une verité si publique».

Además, junto con la calidad del código se modifica la posibilidad de enseñanza de la conducta a seguir en los asuntos amorosos que, de este modo, se propaga al mismo tiempo que se desmiente. En los textos de *l'école d'amours*[39] el amor se describe de manera distinta,[40] como «un ie ne sçay quoy, qui venoit de ie ne sçay où, et qui s'en alloit ie ne sçay comment»,[41] y al respecto se añade: «Et par ces termes qui ne nous appren-

nent rien, ils nous apprennent tout ce qui s'en peut sçavoir». ¡Como norma de enseñanza se nos ofrece una fórmula vacía de contenido! Sólo así se puede ser instruido en un código cuya unidad alcanza su expresión como paradoja.

Las contradicciones están presentes en dos tipos de amor: en el amor esperanzado y en el amor desilusionado. Representa este último, junto a fuentes latinas, sobre todo las *Lettres portugaises*, de Guilleragues.[42] El amor satisfecho, feliz en sus esperanzas, se supone libre de contradicciones; renuncia a todas las contradicciones. Este género de amor es el punto de referencia que garantiza su vinculación a las paradojas de la semántica. Pero es precisamente el amor infeliz, y no es casual que así se exprese en las *Lettres portugaises*, el que puede aclarar hasta qué punto es posible llegar a sufrir a causa de los preceptos establecidos en el código. La autoexpresión, en su forma más intensa, aprovecha la ocasión para aferrarse de nuevo a fórmulas creadas particularmente para ello. Y es así como el amor continúa siendo percibido como algo auténtico; la seducción es cosa del seductor... y ambos, a la postre, son consecuencia de un código.[43]

La transición de la idealización a la paradoja, como modelo para la constitución de un código, ha tenido importantes consecuencias para el enfoque de la conciencia. El ideal sigue todavía fijado en calidad de *modelo deseado*[44] y como tal ideal ofrece protección contra el desenfreno vulgar. Al mismo tiempo, la transición a la paradoja posibilita un nuevo tipo de distanciamiento o de olvido de las normas, la técnica y las posiciones establecidas. Sólo es posible distanciarse de los ideales mediante una pobre realización y, consecuentemente, los modelos paradójicos estimulan el distanciamiento.[45] Las mistificaciones del amor son alteradas por el refinamiento. Simultáneamente a la elaboración del código, y con los desmedidos gestos que esto exige, se producen versiones de carácter retroactivo, bien en lo irónico, bien en lo retórico. La tipología del gemido en el diccionario de las *précieuses* es un ejemplo famo-

so.[46] Igualmente extendida está la inclusión de lo «puramente retórico» en la exposición, lo que significa una manipulación clara de los conceptos en favor de la transparencia de las formas en cuanto tales, o de las exageraciones en cuanto tales asimismo. La compleja temática del código reactualiza este estado de cosas.[47]

De la aceptación de la paradoja, y en modo particular de la inclusión del cansancio, la preocupación y el dolor en el amor, se deriva una diferenciación precisa entre el amor y lo conveniente, es decir entre el amor y la economía (dando a esta palabra un amplio sentido que hasta incluye la economía doméstica). Contrariamente a lo que ocurre con otras relaciones de interés, en el amor no se puede realizar la verificación del estado de cuentas, no es posible calcular los costes ni los beneficios puesto que lo negativo también es disfrutado y sirve, precisamente, para adquirir conciencia del amor y mantenerlo despierto. Ciertamente, ocurre también que el amor puede ser utilizado para conseguir la realización de determinados intereses ajenos a él; pero estos intereses no pueden ser transferidos al amor: «C'est que l'amour sert de beaucoup à l'interest, mais l'interest ne sert jamais de rien à l'amour».[48]

Las distintas paradojas presentes en el amor (autosumisión conquistadora, ceguera que ve, enfermedad deseada, prisión voluntaria, dulce martirio, etcétera) conducen a la tesis central del código: la *desmesura*, el *exceso*.[49] Pese a la alta consideración de desmesura hasta ahora válida, en lo que atañe al amor se considera un error decisivo. El exceso, en sí, es la medida del comportamiento. Como en todos los demás medios de comunicación, también en el amor el código debe prever la excepción *en sí y para sí*; el exceso sólo puede ser instituido como referencia negativa, constituida internamente. En correspondencia, un distanciamiento más o menos evidente forma parte de lo razonable y de lo prudente en lo que se refiere a la semántica y entre las exigencias expositivas del amor: la pasión está mal presentada cuando con ella se muestra, igualmente, la necesidad

de ser dominada.[50] El dictado del exceso simboliza, por su parte, diferenciación: un traspasar los límites establecidos para la conducta, sobre todo por la familia.[51] Además, el exceso diferencia el amor de las reglas de complacencia que la sociedad establece en la comunicación. Las diferencias se expresan a sabiendas, conscientemente, lo cual no excluye que se las formule con cierto tono de conversación de salón. Al fin y al cabo, hay que reconocer también que el exceso pasional permite que las formas y las características sociales destaquen con mayor nitidez. Utilizando un título propio de un libro de texto sobre etnología, podría decirse: «Excess and Restraint. Social Control Among Paris Mountain People».[52]

En la semántica, las valoraciones extremas tienen la función de anular la validez de las regulaciones normales. Sólo el exceso justifica la entrega en la mujer.[53] Esto es válido, en principio, como justificación de la esperanza de alcanzar un papel importante en la sociedad institucionalizada y, alternativamente, para engranar el juego de derechos y deberes en el sentido de *jus*, dominante en aquellos días. Con ello retroceden también los conceptos de la justicia que en la semántica del amor medieval poseyeron gran significado y se llega a un reconocimiento equilibrado de los esfuerzos y los servicios, de las dignidades y de las recompensas a ellas debidas. Distanciarse del código que establece los derechos y los deberes significa, simultáneamente, diferenciar el amor del matrimonio regulado de forma jurídica. El amor comienza cuando sobrepasa lo exigible; un supuesto derecho al amor impide que éste llegue a manifestarse. El que ama no tiene derecho a exigir amor por parte del amado.[54] La diferencia entre el amor y el matrimonio institucionalizado hace posible el descubrimiento de cuál es el verdadero estado de cosas y establecer una fórmula que, desde ese momento, define la autolegitimación del amor en calidad de tal y que más tarde sirve de soporte a un nuevo concepto renovado del amor: «Je ne sçay rien qui ressemble moins à l'amour que le devoir».[55]

«Exceso» no significa forzosamente, como es lógico, que en el comportamiento amoroso deban adoptarse siempre posturas extremas. De ese modo la «sumisión» incondicional del hombre constituye simultáneamente una llamada al desprendimiento propio de la mujer, y la mujer cortejada sería calificada de cruel si no se mostrara dispuesta a corresponder de algún modo a la solicitud del hombre. La semántica de la desmesura pone en vigor nuevas libertades que tienen que ser especificadas de nuevo y que adquieren contenido por medio de la historia del amor, pero nunca a través de la sociedad.

Una vez que se establece el exceso como medida del amor, se pueden fundamentar en él una serie de consecuencias. La más importante es que el amor totaliza; hace relevante todo lo que depende o se relaciona de algún modo con la amada, incluso cuando se trata de una bagatela.[56] Da valor a todo cuanto entra en su círculo de visión. La vivencia y la acción de la amada, conjuntadas, exigen una observación continua y un permanente examen, partiendo de la base de esquemas tales como amor/indiferencia o amor sincero/amor insincero. Así se formula un nuevo tipo de universalidad que desliga la antigua diferenciación entre las cualidades esenciales y las accesorias.

En consecuencia, el amor es definido como un círculo cerrado en el cual todo lo que ocurre, sus momentos diversos, tienen fuerza alternativa y del cual no hay salida posible.[57] Por esa razón el amor no puede permitirse el menor descuido. El código, en este punto, tiraniza sin obligar.[58] Los errores en la forma de tratar a la amada *(manquements)* son imperdonables porque afectan el núcleo central del problema: la imposibilidad del exceso y la exigencia de la entrega total.[59]

En el exceso pueden converger el amor y el odio o bien, sencillamente, transcurrir a la par uno junto al otro. La antigua tradición idealista había tratado al amor y al odio como polos opuestos. El odio sólo podía ser calificado como una reacción ante la injusticia, como un sentimiento lastimado por carecer de toda perfección propia.[60] También ahora se estable-

ce una paradoja en la relación amor/odio. Se les considera distintas formas de expresión de una pasión que es básicamente unitaria, única: «Quand le dépit vient d'un amour extrême, on dit qu'on hait, et l'on sent que l'on aime».[61] En la misma dirección y de modo paralelo se desarrolla la discusión «científica» de la doctrina del afecto.[62] Por lo tanto, el odio pertenece al código del amor: quien no es correspondido en su amor tiene que odiar a la amada; pero la cuestión es si puede hacerlo.[63] Amor y odio caen en una estrecha dependencia mutua y recíproca y, conjuntamente, configuran una relación que se diferencia claramente de la amistad.[64]

De la persistencia del abuso surge una relación problemática frente a todo tipo de reglas. La unidad del código se fundamenta, con ello, en un plano que se sitúa más allá del programa de comportamiento. No se puede aprender de las reglas la rectitud del comportamiento: quien sigue las normas no sigue a la amada.[65] Partiendo de esta base hay que entender las fórmulas que subrayan la autodependencia del amor, y con ello se alcanza una comprensión de la imagen que sólo llegaría a ser establecida con el romanticismo. Con ello, al propio tiempo se niega toda posibilidad de dependencia a las normas y las reglas preestablecidas.[66] Por otra parte, existe también un arte de seducción, un arte que descansa en la experiencia pero que roza también una técnica del exceso[67] que puede ser aprendida. El código, pese a todas las reservas contra la dependencia de las reglas, continúa siendo una orientación que puede traducirse en operabilidad. En los casos en que esta orientación regulada continúa siendo una orientación posible que conduce al medio/objetivo. Con esto la amada, en su calidad de objetivo buscado, no está en condiciones de negarse a sí misma más que con dificultad. Dejando a un lado la consecución de ese objetivo, se abandonan casi de modo total el interés por otros logros (consecuencias secundarias, el precio a pagar por la oportunidad). También éste es un aspecto de totalización específica: el objetivo lo domina todo y de manera absoluta.[68]

El exceso se corresponde, también y no en último lugar, con la negación de todos los fundamentos básicos. Expresarse de manera determinada sobre lo anteriormente dicho contravendría el estilo del amor. Fundamento del amor es la propia imposibilidad de expresión verbal,[69] que es sustituida por las pruebas *(épreuves)* de amor, que no dependen de sus razones sino de su factividad. Frente a este aspecto se han desarrollado conceptos que incluyen incluso el intento de Callières, de supeditar a las reglas de la lógica el reconocimiento del amor.[70] El dilema aparece claro y al alcance de la mano: la exigencia por parte del hombre de una prueba de amor definitiva a la mujer no es garantía segura del amor del hombre.[71] La transición de este problema al terreno verbal (ya en *L'Astrée* se habla, se protesta, se escribe) fomenta, por su parte, el desarrollo de la elaboración del código. Por el contrario, una codificación de las formas de expresión estimula la duda sobre la autenticidad de los sentimientos, puesto que el sentimiento se convierte en catalizador permanente que provoca nuevas fórmulas, ninguna de las cuales puede llegar a resolver el problema. Amor verdadero o amor falso, conducta correcta o inadecuada... Esta pregunta adquiere una importancia central tanto por la diferencia existente entre código y conducta como por el retraso temporal en el logro del objetivo que de ello se deduce.[72] En este punto hay que remitirse principalmente al problema de la estratificación de clases: la capacidad de distinguir entre pasiones verdaderas y pasiones fingidas o falseadas es algo que está reservado a las *honnêtes gens.*[73]

¿Hay límites para el exceso? La supresión de lo negativo que anida en él establece simultáneamente su autolimitación y, con ella, también una barrera definida frente a la opresión, la exigencia, la insinuación. De modo principal es entonces cuando se pierde el concepto de que existe un límite en la propia individualidad de cada persona, en lo que es atribuible a cada personalidad (a diferencia de aquello que puede ser atribuido a todas las demás) o en lo que puede esperarse de ella.

El amor, que en lo que toca a estos aspectos sociales que le son propios no tiene límites, sí está limitado en otro aspecto muy importante: en su duración en el tiempo. El amor termina inevitablemente y, *en efecto, con mayor rapidez que la belleza*; es decir, con *mayor rapidez que sus causas naturales*. Su término final no se incluye en el ordenamiento del caos cosmológico general, sino que es algo que depende exclusivamente de sí mismo. El amor sólo dura un corto período de tiempo y la existencia de este final ineludible e inevitable queda compensada por la falta de cualquier otro tipo de limitaciones. Es por ello que la propia esencia del amor, el exceso, fundamenta su propio fin. Y a la inversa. «En amour, il n'y a guares d'autre raison de ne s'aimer plus que de s'être trop aimés».[74]

La realización plena del amor significa casi el final del amor y, por consiguiente, hay que temerla y tratar de evitarla o cuando menos de aplazarla. Como necesidad incondicional, un mismo amor no admite repetición. «Si la possession est sans troubles, les desires ne sont plus qu'une habitude tiede».[75] Precisamente por esa razón hay que valorar la resistencia, cualquier desviación en el camino, todo obstáculo que se oponga a la consumación plena del amor, pues con ello el amor gana en duración temporal. La palabra sirve como medio de esa duración. Las palabras separan con mayor fuerza que los cuerpos, constituyen la diferencia con la información y son causa de la permanencia de la comunicación. Así, el código de la comunicación produce, por sí mismo, la verbalización necesaria para su génesis.[76] El amor, sin embargo, únicamente existe en el *todavía no*. El momento de la dicha y la eternidad del sufrimiento se determinan recíprocamente, son idénticos.[77] Nada sería más descaminado, pero sí fuera de lugar, que recurrir al pensamiento del matrimonio en cuestiones de amor. El amor muere con la indiferencia y con las estrategias tácticas del *cooling out*[78] o, de acuerdo con las ideas de Madeleine de Scudéry, con la prolongación fingida «par générosité».[79] Georges Mogredien[80] formuló el principio de «se donner avec passion et se reprendre avec prudence».

Localizado entre el principio y el fin el amor puede ser considerado, también, como un proceso. Su extensión en el tiempo y el hecho de incluirlo con una historia digna de ser relatada fue algo ya importante en la literatura antigua. Pero la esencia de lo que debía ser utilizado para llenar el tiempo de duración del amor (o sea la historia) y con lo que podía realizarse plenamente el acontecer del hecho amoroso, cambió en el siglo XVII con una clara tendencia hacia una diferenciación más acentuada. El caballero de la Edad Media tenía que portarse como a lo largo del acontecer amoroso, realizando las hazañas heroicas propias de su clase, superando los peligros y encarnando el concepto ideal de la caballerosidad.[81] En el siglo XVII la conservación del amor pasó a depender sólo del papel del amante en cuanto tal, y las exigencias y requerimientos sociales aparecen allí sólo en calidad de un condicionamiento-marco expresado en ideas tales como las de *honnêteté*, *bienséance* y en las formas verbales propias del galanteo. De ese modo, el proceso del amor se confería su propio estímulo. Tenía que conseguir en sí mismo su propia dinámica y hacerlo sobre la marcha.[82]

Esta autodinámica del proceso del amor se formula, en primer lugar, como consecuencia de un impulso generado por la propia obligatoriedad del *plaisir* de consumir siempre algo nuevo y de cambiar las formas de realización.[83] De la experiencia del hecho amoroso se deriva, rápidamente, una situación táctica definida muy marcada. Contrariamente a lo que exigen el placer y el amor, las acciones y los acontecimientos no sólo pueden ser gozados en sí y por sí mismos, sino que en virtud de ello se valorará su significado futuro. Las mujeres se ven en la obligación de reflexionar antes de decidirse a aceptar cartas y mucho más antes de decidirse a contestarlas; dudan antes de recibir visitas o de expresar libremente sus deseos, antes de alquilar un carruaje o dar otros pasos semejantes, puesto que de ello podrían deducirse conclusiones que no se correspondieran en absoluto con la intencionalidad y dieran pie

al hombre a tomarse mayores libertades.[84] Contrariamente, la táctica de seducción aprovecha esas señales para sacar conclusiones distintas. La mayor sensibilidad para los matices aumenta la concreción de lo dicho en el horizonte temporal del acontecer. Los acontecimientos se hacen autorreferenciales en el tiempo, puesto que obligan a reflexionar sobre la necesidad de volver a ellos; y cómo podrán repetirse, más tarde, cuando se produzcan compromisos más firmes. Todo ello se impone a través de la reflexividad social. Una vez que la mujer ha dado ya las primeras señales de una disposición favorable, aún podrá defenderse frente a presiones más poderosas, pero no podrá considerar una sorpresa total o un atrevimiento desvergonzado por parte del hombre si éste la somete a un cortejo abierto e insistente. El autor debe contar, y tiene razones para hacerlo, con que la mujer no dejará de considerar que le dio ánimos para que siguiera adelante en su intento de conquista. En esto no cuenta la verdadera intencionalidad, sino los signos que pueden considerarse representativos de ella y que en ese terreno no podrán ser negados.[85]

Con ello el proceso amoroso alcanza su propia referencia temporal. Son los amantes los que la comienzan, pero la historia está ya programada por el código. El proceso amoroso consigue gracias a esta historia la determinación de su propia duración en el tiempo y así el principio, como el final, adquieren su característica particular, pero atípica del amor. Se conoce el código y, por decirlo así, se ama ya antes de haberse enamorado, pero en un principio con controles severos sobre uno mismo. Frecuentemente, la decisión de comenzar un asunto amoroso se presenta como un acto voluntario con el cual se sale al encuentro de las exigencias de un necesario juego social.[86] La importancia de establecer una elección adecuada, antes de que se haya producido la pérdida de los controles sobre uno mismo que ya mencionamos, es algo que siempre hay que subrayar.[87] En este aspecto incluso el amor tiene que actuar, al principio, «de incógnito».[88]

Es muy frecuente que en la fase inicial del juego amoroso, que se caracteriza más por la *complaisance* que por el amor, se crea amar sin amar; o que en un principio se empiece jugando con el amor para acabar ardiendo como una llama ante los primeros obstáculos.

Estos *obstacles* sirven para aumentar la pasión y hacer que se pase a depender de ella.[89] También la primera prueba del favor de la amada posee una connotación especial: ese favor no puede ser exigido pero, una vez conseguido, facilita la continuación en el camino de la conquista y asegura una mayor firmeza en ese sentido.[90] El proceso, una vez puesto en marcha, queda sometido a los controles de un código particular y sólo deteniendo el proceso se podrán establecer nuevas formas de conducta normales y apaciguadoras.

Esta apertura de un espacio temporal propio para cada uno de los *affaires* amorosos es la condición previa de un proceso de desarrollo y crecimiento que queda expresado en el concepto (que vuelve a aparecer continuamente) de *esperanza*.[91] El efecto del crecimiento es comparable con aquello que se trata de conseguir en el terreno económico con el crédito; descansa sobre lo indirecto, sobre la capacidad de desviación, *deferred gratification* y seguridades funcionales específicas de una continuidad del proceso que, pese a todo, seguirá desarrollándose. La amada al principio, puede financiar el juego mediante esperanzas y así retrasar su entrega amorosa. Con esto el amante se sentirá predispuesto a valorar más el hecho de ir de caza que la presa. La extensión temporal sirve para intensificar la verbalización y la sublimación; conforma el interés común latente y, no en último lugar—en el contexto semántico—, es la fórmula en la cual las *précieuses* (por ejemplo, Madeleine de Scudéry) y los libertinos (como Bussy Rabutin) pueden converger en una unidad de criterios acerca de la valorización del juego amoroso como juego.[92]

La esperanza significa, al mismo tiempo, que el pago de la «letra» en el futuro resultará más costoso de lo que se había

esperado, puesto que resultan gastos adicionales en los que no se había reparado y que la pérdida de beneficios de la pasión una vez saciada no está en condiciones de compensar. Las discrepancias se hacen más evidentes debido a la estructura reflexiva de cuanto era esperado por los amantes; lo mismo puede afirmarse de la tendencia a una interpretación exagerada de lo que nos aporta la satisfacción de las relaciones en comparación con lo que se esperaba con lo aportado por la realidad. Todo esto acelera el fracaso de las relaciones que, por no ser dignas de su propia temporalidad, acaban por disolverse.[93]

Puesto que el amor tiene su propia duración, transcurrido cierto tiempo acaba por destruirse a sí mismo. Pierde las cualidades que habían dado alas a la imaginación y ésta acaba viéndose sustituida por la confianza y el hábito. Una mujer bella parece menos bella la segunda vez que la vemos, mientras que una mujer fea se hace más aceptable.[94] La transición del código, al pasar de la imaginación a la naturaleza,[95] expone el amor a la corrosión y lo efectúa, además, de un modo más rápido de lo que se produciría por la simple acción de la decadencia natural de la belleza. La subjetivización y la temporalidad se dan la mano.

Esta forma de alterar la temporalidad en relación con la subjetividad y la reflexividad social llama la atención de manera particular cuando se la compara con lo que ocurre en otras relaciones de interdependencia entre lo temporal y lo social. En la teoría de la conversación, la temporalidad se introduce sólo como una necesidad de alternativa. En el concepto de la amistad, por ejemplo, ocurre lo contrario: la constancia y la tranquilidad, la calma y la permanencia actúan como marca característica de esta relación en atención a su perfección. El problema de la temporalidad del amor se consideró, en el siglo XVII, una diferenciación entre el cambio y lo permanente—en relación con el tema—y no se aceptó en sí mismo como un proceso alternativo de construcción y reconstrucción. Solamente en la semántica amorosa se va más allá de ese proble-

ma y, consecuentemente, la relación entre la temporalidad y la reflexividad social se hace más dinámica y adquiere la forma de un proceso histórico peculiar, un indicador importante de que en este aspecto se venía actuando ya en la diferenciación del amor y su automatización funcional.

La energía explosiva del tema de la temporalidad limitada del amor y de la brevedad—cuando no su instantaneidad—se advierte igualmente en el hecho de que ocupa un lugar firme en el código simbólicamente generalizado del «medio de comunicación amor» y de que es tratada como un conocimiento cierto, como algo generalmente sabido y aceptado. En la literatura del siglo XVIII surge de nuevo ese mismo tema considerado como un conocimiento individual y, de ese modo, se convierte en uno de los componentes de la estructura motivadora del amor.[96] La imposibilidad de que el amor se mantenga permanentemente lo convierte en algo difícil, en especial para las mujeres. Éstas tienen que sentirse desgraciadas tanto en el caso de que se decidan a amar—*pese* a la temporalidad del amor—como si, por el contrario, se deciden a no amar; precisamente *a causa de ella*.[97] La literatura refleja el efecto de la literatura del mismo modo que la novela se repite en la novela. Esto facilita que las cuestiones de índole moral puedan situarse en primer lugar, por delante de la mera retórica, y convertir en dominante la temática de la temporalidad.

Aquello de que puede disponerse como *virtud* es, en realidad, el interés que se paga por la prolongación del periodo de duración del amor, la tranquilidad y, casi podía decirse, la redención.[98]

Esa complicación en la relación de la literatura con la literatura y de lo temporal con la moralidad, y el reflejo de ella en las formas reflexivas del componente social que se manifiesta en las relaciones íntimas, es algo que no puede seguir siendo considerado como un bien general. La codificación, en este punto, alcanza los límites de las condiciones del éxito en la comunicación social. Marivaux pudo llegar a ser un autor de éxi-

to para sus contemporáneos y también para la posteridad; un Crébillon, por el contrario, no.[99]

Nos hallamos aquí ante un tema que debe ser explorado con mayor detenimiento. Pero sea como sea, lo que sucede siempre es que la estructura temporal del proceso amoroso facilita la diferenciación del código constituido precisamente para regular dicho proceso. Obliga, en primer lugar, a una diferenciación y un distanciamiento (que siempre serán discutidos) entre amor y matrimonio.[100] El contraste entre el amor y el matrimonio es tan agudo[101] que no cabe equivocarse suponiendo que la *diferencia* que se da entre pasión y matrimonio —una versión socializada del amor que va unida al concepto de la familia—haya servido, sobre todas las cosas, para establecer la conciencia de las diferencias existentes en las relaciones amorosas.[102] El «dios del amor», en un ataque de furia, lleva a los amantes al matrimonio, con lo cual arrastra a su propia decadencia, como puede leerse con frecuencia.[103] La entrada del matrimonio como un ritual habitual es, en ocasiones, un medio honroso y honorable de romper con la amante, opina Bussy Rabutin.[104] Con independencia de todas las cualidades preferenciales, sigue siendo válida la frase «il suffit d'être marié pour ne plus aimer».[105] O «quien desea casarse con su amada es porque quiere llegar a odiarla».[106] En Cotin y bajo el título de *Amour sans exemple* se puede encontrar el verso: «Iris, je pourrois vous aimer, quand mesme vous seriez ma femme».[107] Y en una de sus cartas, Le Pays[108] se refiere a la muerte y al matrimonio como dos desgracias de las que pudo escapar, pese a la fiebre y la opresión paterna, con lo que logró salvar la vida. No se trata de argumentos contra la institución matrimonial (aun cuando en el seno del movimiento feminista haya quienes así lo hagan), sino argumentos en favor de la *diferenciación* del amor. Y el eje central de la diferencia es el problema del tiempo: la duración.

VII

DE LA GALANTERÍA A LA AMISTAD

La referencia temporal hace posible un tratamiento narrativo del tema, el relato de «historias amorosas» que pueden originar una específica sustitución funcional de los mitos.[1] Puede quedar abierta de este modo la posibilidad de ensamblaje teórico hacia atrás o hacia adelante, sea para otros asuntos de tema amoroso o para cualquier otra actividad que se prentenda afrontar. La eliminación de la razón y el juicio simboliza, también, lo que hay de diferente en el tratamiento particular del amor. Podría esperarse que juicios racionales condujeran todos ellos a idénticos resultados, pero precisamente la irracionalidad de la «inclinación» nos defiende de ello, y así las oportunidades del amor quedan mejor repartidas.[2]

La separación de las relaciones íntimas y su particular problemática distribuida en dos puntos de vista, el temporal y el social, exigen la diferenciación, pero también un concepto de enlace recíproco; y en la sociedad actual, que todavía sigue estratificada en clases, el establecimiento de una cohesión de las formas con validez general en la interacción social de las capas altas de la sociedad. Durante un determinado período de transición esta función fue realizada por la «galantería».[3] Bajo la forma de galantería podía continuar el cortejo de la amada incluso ante los ojos de terceras personas, aunque, desde luego, utilizando únicamente modos no comprometedores. El comportamiento galante resultaba apto para el mantenimiento de un contacto bilateral con la intimidad y la sociabilidad[4] y podía saltar por encima de las diferencias impuestas por el rango social. La galantería sólo pretende complacer, sin comprometerse ni comprometer al otro;[5] esto es algo posible en sociedad

y que hace acto de presencia en calidad de componente ineludible del amor,[6] que sólo merced a este ingrediente adicional puede actuar de un modo civilizatorio, educativo y socializador. En su forma idiomática y en sus implicaciones, la galantería conserva una semántica idealista y novelesca que puede tener múltiples usos: es útil para desarrollar una conducta engañosa y seductora, así como para la pretensión sincera del amor, dentro del estilo de compromiso social. La consecuencia de ello es que resulta difícil descifrar la conducta y reconocer el auténtico amor; otra consecuencia estriba en la emergencia de un interés por el desenmascaramiento que, al mismo tiempo, nos enseña y nos descubre el arte del amor.

Bajo el imperativo de esa forma estrechamente unida a lo social, las aportaciones de *précieuses* y de libertinos, que tan radicalmente se diferencian, por lo general, conducen al nacimiento de un código para el *amour passion*.[7] Ambas tienen en común la intención de evitar el matrimonio.[8] Partiendo de esa base, la heterogeneidad de sus fuentes y sus intenciones puede contribuir a que la paradoja del *amour passion* alcance una nueva síntesis que podría conseguir la superación de la forma paradójica, la simple galantería, en sus rasgos más convencionales. También los libertinos se esfuerzan en proteger la galantería frente a posibles interpretaciones equivocadas, en mantener una semántica digna de ser conservada. Para el libertino el objeto a alcanzar es una autonomía más poderosa de la moral futura en relación con el amor. La literatura que sólo ofrece mordacidad[9] no aporta nada nuevo a nuestro tema.

Hay que suponer, además, que la antigua idealización de la semántica del amor (como única forma concebible de un código normativo) todavía no había soportado el contrapeso[10] de las innovaciones superadoras del amor pasión. Esto queda bien claro en un artículo publicado en el *Recueil de Sercy* con el título de *La justification de l'amour*.[11] El amor es presentado como *amour raissonable*, es decir, como necesario, razonable y bueno; pero esto incluye la justificación del placer. Todo apa-

rece nivelado y sin ninguna cortapisa moral, pero con algunas pequeñas precauciones inteligentes: el amor debe mantenerse en secreto para que no sufra el honor, puesto que todas las grandes cosas del mundo son secretas por su propia naturaleza.[14] Y, además, dado que después de la caída en el pecado original los pecados son inevitables, lo mejor es cometer aquellos necesarios para el amor y hacerlo como una «douce offense, la plus naturelle et la plus agreable».[15]

La aplicación de la forma semántica de la idealización actúa sobre estos argumentos de modo, quizá, un poco fuera de lugar, desplazado, pero que aún sigue pareciendo imprescindible como medio de convicción. Muchos momentos nuevos viven todavía de las premisas tradicionales. Pero en la medida en que la semántica del *amour passion* alcanza un afianzamiento interno, retrocede la necesidad de referirse a los ideales y pronto empiezan a parecer ridículas las parrafadas retóricas, los sentimientos copiados, sollozos y humillaciones. Los momentos más refinados psicológicamente estimulan una exigencia: ¡volvamos a la naturaleza!

La condición genérica de una idealización todavía reservada y de una diferenciación aún incompleta se hace obsoleta debido a la evolución semántica. El eslabón de engarce con las formas de vida social con validez generalizada, es decir la galantería, es rápidamente alcanzado debido a que aumentan las exigencias de una estilización individual del amor y al hecho de que las capas burguesas empiezan a adoptar los modelos propios de la nobleza. La galantería decae después de haber realizado su función transicional de repudio y burla y cuando el objetivo de reintegración del amor y la sociedad se traspasa a una nueva figura, a la legitimación moral de los sentimientos.

También en algunos otros aspectos—siempre en relación con el problema de la diferenciación—es posible observar que los esfuerzos para formular una nueva versión y establecer un nuevo código para el medio de comunicación amor, alcanza y supera muy pronto un lugar elevado en los salones sociales y

en la literatura de los clásicos franceses. Casi podría decirse que el amor alterna con los reyes. En torno a 1660, el amor era algo dotado de un nuevo frescor, sin obligaciones, pleno de fantasía, que rozaba casi el borde de la frivolidad; pero hacia 1690, es decir treinta años después, pasó a quedar sometido de nuevo a los controles morales. Lo que antes fue paradoja, ligereza o incluso frivolidad abierta, se transformó en cinismo y acabó por caer en el rechazo.[14] Por otra parte surgió una nueva literatura sobre la mujer en la que el amor pasional ni siquiera era mencionado.[15] La novelística adoptó también esa misma tendencia. Teniendo en cuenta los desastrosos *desordres de l'amour*, y según el ejemplo de la princesa de Clèves, se puso de moda el rechazo y la renuncia calificándolos de logro moral y ¡de placer![16]

La vuelta a la tutela religioso-moral sólo era posible cuando el problema de las relaciones personales íntimas todavía no existía. Esto podemos deducirlo de un texto de Bourdaloue que, al mismo tiempo, documentaba esa evolución hacia finales del siglo XVII.[17] En un nuevo modelo mundano de la amistad en que ésta se erige de manera absoluta, se reprocha que, en última instancia, las amistades están basadas en su propio egoísmo, que no buscan la dicha del otro ser y se mantienen en la indiferencia con respecto a él.[18] Lo que se diferencia en esa especie de amistad humano-mundana es la *caritas*. La *caritas* persigue el amor a Dios en los seres humanos. Al respecto, las cualidades extrañas y perturbadoras que se dan en el otro ser no significan ningún obstáculo, del mismo modo que sus cualidades positivas tampoco son fundamento del amor. Ni siquiera aquí es aplicable la regla de *aimer ceux qui nous aiment*.[19] La *caritas* es indiferente asimismo con respecto a las personas; no está interesada en sus destinos ni en sus características, sino sólo en su salvación. Lo que distingue las dos formas amor/amistad es la diferencia entre dos géneros de indiferencia. Si se busca orientación en la diferencia, se anula la orientación del otro mediante el condicionamiento de la elección. En una

época que ya dio lugar a necesidades de cambio socio-estructural para centrarse de nuevo en la individualidad, todo esto significa la nivelación de la religión y la moral. La *caritas* dirigida hacia Dios es concebida como algo «sencillo y practicable», precisamente porque puede prescindir de las cualidades propias de cada individuo.[20]

Una de las formas en que encuentra expresión ese movimiento de vuelta a la moral es la propuesta de ideas más suaves y generalizadas sobre la amistad.[21] Hacia 1660 empezó a lamentarse la decadencia del *ethos* en la amistad y ésta pasó a ser considerada como algo irrealizable (tal vez bajo la impresión causada por los conflictos políticos y las intrigas cortesanas). Pero a finales de ese siglo se volvió a la amistad con mayor fuerza. Empezó a alabarse la *sûreté* y *douceur* de la amistad, así como la surperfluidad de todas las extravagancias y la posibilidad de pasar por encima de las simples relaciones a dos de breve duración. También, en un aspecto más amplio, retrocedió la exigencia de diferenciación del código para la intimidad: las amistades pasaron a ser, al mismo tiempo, autocaracterizaciones de carácter público.[22] No puede extrañar, desde este punto de vista, que se lamente la decadencia de la galantería, de las antiguas formas de reintegración.[23] Por otra parte se mantiene, al menos en principio, la fuerte contradicción entre amistad y amor.[24] En esa época puede encontrarse en Inglaterra una evolución similar: la dureza, el rigor del concepto matrimonial propio del puritanismo, se relaja con ayuda de una versión de la amistad dependiente del reconocimiento del individuo y del refinamiento psicológico.[25] El amor como deber se transforma en amor por simpatía que se asimila al ideal de la amistad. La vieja exigencia de no obligar a nadie al matrimonio en contra de su voluntad, sino por propia decisión, encontró un nuevo fundamento en los puntos de vista de la razón y la moral.

Todo el siglo XVIII está marcado por ese esfuerzo de adaptación del código de la intimidad del amor a la amistad «ínti-

ma».[16] En estas tentativas se integraron también los primeros argumentos en favor de la intimidad en el matrimonio, basada no en el amor sino en el hecho de que la amistad sólo podía ser inducida por el amor.[17] El amor en el matrimonio volvía a ser destacado de nuevo, pero sólo a condición de que no actuara como *fol amour* en la elección del esposo y continuara siendo únicamente amor racional.[18] Pero lo razonable es ahora alegre y animado, ligero y decente, por lo que, consecuentemente, se intentó limpiarlo de las exageraciones que le incorporaban los entusiastas y los esposos descontentos.[19] La amistad amorosa casi hace desaparecer la diferencia entre los sexos, «la mollesse ayant tout feminisé»: no es con hechos heroicos sino con petits soins como se gana el amor de una mujer. Del exceso ya sólo se escucha un débil eco: «Il est de la nature de l'amour de ne point vouloir de reserve, mais sa principale substance est le sentiment».[20]

Desde determinadas perspectivas hondamente teóricas, que incluían la tradición de la filosofía práctica, se observa principalmente que el concepto de relación existente entre el amor y la amistad fue cambiado mediante la profundización del concepto de sociabilidad, evolucionando en dirección a la reflexividad de la sociedad (junto con la receta superficial de considerar la amistad como una solución de los problemas matrimoniales). Las tendencias conceptuales de la tradición habían postergado la amistad en comparación con el amor. El amor constituía una cualidad, la amistad simplemente una relación. El amor era, además, una relación con Dios y con uno mismo, mientras que la amistad, por el contrario, sólo era posible en relación con otros seres humanos. La amistad, pues, siguió siendo (como ya lo fue en la edificación de la ética nicomaquea) un anexo en el tratamiento de las cuestiones éticas. Esto parece cambiar, en gran medida, en torno al año 1700, cuando la reflexividad sirve de punto de partida para una forma nueva de tratar las cuestiones relacionadas con la ética y el derecho natural. Durante algun tiempo pareció que el amor y la amistad iban a fundirse, lo que quizá hubiera ocurrido de no existir

el problema molesto de la sexualidad, que obliga a una diferenciación precisa. De todos modos, en esos momentos convergen ambos conceptos (amistad y amor) en la determinación de las perspectivas del código de las relaciones íntimas.

Los signos anunciadores de una profundización en la comprensión de la sociabilidad aparecen dispersos y disimulados. Así, por ejemplo, Goussault critica[31] el principio aristocrático de la generosidad que, en mayor o menor grado, constituye una autoexposición de la propia *virtud* que llega a convertirse, con el tránsito a las circunstancias burguesas, en principio de explotación; hay que observar que la amistad incluye la concesión y la *recusación* de préstamos, puesto que el verdadero amigo no puede sustraerle a su amigo la libertad de decir no. Precisamente es una prueba de amistad verdadera mostrar comprensión y aceptar las decisiones del amigo aun cuando éstas nos afecten negativamente a nosotros mismos.

Con relación al tema de la solicitud y el cortejo de la novia, tomamos un ejemplo de la literatura inglesa. No debe tratarse de una insistencia impulsiva y apasionada sino, más bien, de lo contrario: de una aparente *falta de intencionalidad* para establecer una relación de contacto.[32] *Carefully careless*, algo inventado en Bond Street, según opina Stendhal.[33] Esta forma de actuar ofrece a la compañera—precisamente cuando ésta descubre cuáles son las verdaderas intenciones—la posibilidad de incorporarse libremente al juego; ofrece, además, la ventaja de que todavía no compromete demasiado al pretendiente. La representación intencionada de una fingida carencia de intencionalidad constituye un refinamiento técnico que sólo puede ser concebido sobre la base de la reflexividad social y que se practica con la seguridad que le da el engaño, puesto que éste realiza plenamente su función cuando se descubren cuáles son las verdaderas intenciones.[34]

En estos casos la reflexividad no se introduce previamente como principio básico ni es tampoco elaborada sistemáticamente; pero la idea ya está ahí, comienza a transformarse la

casuística del *amor* y de la amistad y se hace visible argumentalmente—y no por casualidad—en lugares donde no alcanza la transición de los valores aristocráticos hasta la burguesía.

En conjunto, vemos que ha sido el amor y no la amistad el que ha ganado la carrera y, finalmente, el que ha determinado el código para la intimidad. ¿Por qué? Las razones no son fáciles de hallar ni de exponer. Puede sospecharse, por cierto, que la amistad no es diferenciable, pese a la privatización y a la diferencia de matices existente entre la amistad cotidiana y otros tipos de amistad más singulares (Thomasius). La obsesión por la virtud que se da en el culto a la amistad—que utiliza una moral generalmente aceptada y reconocida—tiende a seguir esa dirección. Además, la reflexividad social acaba por convertirse en una máxima de interacción,[35] de manera que ese punto de vista no resulta suficiente, por sí solo, para perfilar de manera precisa un código particular para la regulación de las relaciones íntimas. Para que esto llegue a cuajar hay que pensar en el mecanismo simbiótico de la sexualidad, que es el que soporta la carga de diferenciación en el campo de las relaciones interactivas en la amistad, que precisamente se diferencia del amor en que no dispone de ese mecanismo.

En términos generales podemos resumirlo así: en torno al año 1700, la naturaleza y la moral pasaron, de nuevo, a ser tomadas en consideración con mayor intensidad; con ello se introdujo una tendencia progresiva de la diferenciación como medio nivelador de la innovación semántica. Pero no fue posible conseguir que esto se realizara plenamente. Se sacrificó la galantería pero no el amor. Quizá porque el comportamiento amoroso de la capa social alta resultaba poco adecuado para aceptar etiquetas morales. Sobre todo, las modificaciones semánticas señalan que el interés corriente por las relaciones amorosas individuales no puede quedar fuera de los severos controles sociales. La vuelta del amor al amor hacia uno mismo[36]—en un principio considerado como algo problemático—se vio normalizado.[37] La pasión activa puede ser convertida en

sentimiento sin necesidad de que se produzca ruptura alguna, y puede ser cubierta con funciones de individuación. El aparato semántico del código para el *amour passion* queda, de ese modo, protegido contra la decadencia. Se muestra, precisamente, en el hecho de que busca su unidad en la paradoja y en la ambivalencia.[38] En la version descubierta no se ofrecía un programa, pero sí la posibilidad de establecer puntos de contacto entre significados distintos fuertemente individualizados.

Este análisis confirma una suposición que podría ser formulada de manera generalizada dentro del marco de la teoría de la evolución de las ideas. Los cambios en el fondo de reserva ideológico alcanzan el éxito (aquí y, de modo convincente, en los salones), debido a que cuentan con una plausibilidad determinada en el tiempo, ganan estabilidad y mejoran su posibilidad de transmisión oral; y eso ocurre porque pueden ser sistematizados, es decir, nivelados en un plano de dependencia en el cual se confirman mutua y recíprocamente.[39] Estos cambios permiten, por su parte, nuevas variaciones en el marco de la reproducción en curso, pero quedan sometidas a cierta obligatoriedad de adaptación y sólo transforman muy lentamente el complejo semántico. En este sentido se produce la transición del código clásico del *amour passion* al amor romántico, aunque se mantiene el concepto previo de que se trata de una idea unitaria. Esta unidad no llega a ser garantizada por la lógica sino, por el contrario, aunque de modo igualmente efectivo, por la paradoja. Esta especie de garantía de unidad y coherencia sale al encuentro de los sentimientos de los amantes o, cuando menos, de los problemas narrativos de quienes escriben sobre el amor. Mantuvo integrado el medio de comunicación durante casi dos siglos y se hizo problemático sólo cuando el amor llegó a ser exigido como base de la realización del matrimonio, puesto que es entonces cuando uno se ve arrastrado por la semántica del amor en la compleja cuestión de si el matrimonio puede ser considerado, también, como una institución paradójica.

VIII

LA DIFERENCIA RECTORA PLACER/AMOR

Antes de continuar adelante con los puntos más destacados que ofrece el código comunicativo del amor pasional para la individualización, debemos intercalar dos consideraciones. La primera trata de la forma de actuación, en relación con el código, de un medio de comunicación simbólicamente generalizado particular. Este código tiene que hallarse en condiciones de realizar una función que nosotros designamos como *generadora de información*. Tiene, en consecuencia, que hacer comprensibles como información todas las vivencias, experiencias y actos que entran en su marco y dotarlos de un valor conclusivo que nos sirva para deducir las subsiguientes vivencias y acciones.

Según una frase muy citada de Gregory Bateson, la información es «a difference that makes a difference».[1] Se exponga como se exponga y siempre que se trate del estatuto ontológico-metafísico de la diferencia, de su encarnación como «escritura» (Derrida) o algo similar, las diferencias guían y orientan sensibilidades a las que hacen receptoras de la información. A la capacidad de elaborar información sólo puede llegarse cuando por encima de la pura facticidad se experimenta algo como «así y no de otro modo». Esto significa la localización de algo en el seno de un esquema diferencial. La diferencia actúa aquí como unidad, puesto que genera información, pero no determina a qué información se refiere ni qué tipo de selección hace posible. Las diferencias no determinan, pues, un sistema, aunque sí especifican y amplían sus posibilidades de autodeterminación. El código semántico precisa de diferencias que fundamenten el concepto de algo en calidad de infor-

mación; pero, por otra parte, esas diferencias solamente tienen realidad en el proceso de elaboración de la información y sólo mediante ese proceso, además, influyen sobre el sistema. Visto desde la perspectiva de una evolución teórica, el sistema social perfecciona su disposición a la elaboración de la información, mediante la diferenciación de diferencias que son adaptadas a determinadas funciones o a grupos de interacción y se perfilan convenientemente frente a las demás posibilidades de obtención de datos con valor informativo.[2] La diferenciación en un código semántico específico para el amor es un buen ejemplo de ello.

Estas hipótesis teoréticas de tipo general sirven para hacer comprensible, en primer lugar, que la diferenciación de los códigos de los medios de comunicación se lleva a cabo mediante *la reducción a una diferencia semántica fundamental*, que se relacione con todo lo que ocurre en el terreno del propio medio de comunicación y que puede ser vista en calidad de una selección y, por lo tanto, como información. La unidad de un medio de comunicación se acuña con mayor fuerza, desde el punto de vista de su función, cuanto más profundamente consiga reducir la multiplicidad de contradicciones relevantes a una sola diferencia central que haga comprensibles las demás diferencias y contradicciones. Mediante esa reducción pueden conseguirse simultáneamente resultados aparentemente contradictorios: el marco de la comunicación queda precisado mediante un esquema para el logro de la información, que para el marco comunicativo mismo resulta dominante. Al mismo tiempo se aumenta el grado de libertad comunicativa, puesto que se da un número mayor de posibilidades de adaptación a las diversas circunstancias, así como a las distintas intenciones e inclinaciones individuales.

Existe una serie de medios de comunicación que dan a su diferencia central la forma de un esquematismo binario. Pensemos, por ejemplo, en la estructura del código veritativo o en la diferenciación entre lo justo y lo injusto. Este esquema bi-

nario tiene la ventaja de una amplia «posibilidad de tecnificación» para la elaboración de la información, dentro del marco del propio código. En otros casos perfecciona una valoración dual de una misma función, semejante por ejemplo a la diferencia entre las opciones progresiva y conservadora que se explicita en el código de la política.[3] En la estructura semántica del código del amor pasional sería inútil buscar una analogía semejante. El intento realizado por François de Callières de referir retrospectivamente ese código a una estructura lógica[4] parece, dentro del contexto contemporáneo, algo pedante e inadecuado. La diferencia central que genera información adquiere en este caso una forma distinta, aunque ambas sean equivalentes en lo funcional. Consiste, precisamente, en la diferencia entre el *placer* y el *amor*.[5]

Resulta evidente, y de modo muy particular desde el punto de vista de la función-código, que la semántica del amor tenía que cambiar realmente y de manera radical en el siglo XVII y que sería unificada y, al mismo tiempo, diferenciada fuertemente. La abundancia de las decisiones que juegan algun papel en las relaciones amorosas—por ejemplo, la diferencia sexual, la diferencia entre juventud y vejez, la diferencia entre el ser amado (en esos momentos) y todas las demás personas—se ve deformada semánticamente, por exceso, a causa de la diferencia central entre el placer y el amor y se enriquece, así, con nuevas contingencias. La diferencia entre placer y amor crea una necesidad informativa específica dentro del propio marco de la información y, al mismo tiempo, exige una estructura peculiar para el logro de esa información; dicha diferencia crea y refuerza una sensibilidad receptiva adecuada para la determinación de las diferencias que sólo es válida en este terreno, de tan gran importancia, pero que no tiene ninguna aplicación en el terreno de otras comunicaciones. Esto concede cierto valor informativo a una importante diversidad de acontecimientos y acciones—por ejemplo, como un síntoma o una señal del amor diferenciado del placer—; un valor informativo que en su apli-

cación a otros nexos pasaría completamente desapercibido o sería valorado de modo distinto.

¿Cómo se consigue la centralización de una diferencia? ¿Qué medios semánticos sirven a esa función?

Lo que más llama la atención al comparar todo esto con la tradición es que el placer es incorporado al esquema fundamentalmente como un concepto antropológico que, como tal, presupone valoraciones morales. Con ello el cortejar a la mujer, algo que resulta casi forzoso en las relaciones sociales, y la necesidad de los *affaires* amorosos para la existencia como *honnête homme*,[6] así como las consecuentes diferencias que de ello se derivan entre el amor verdadero y el amor falso, se reducen a un común denominador y quedan ancladas como un predicado sobre los hombres. En las formas galantes e interesadas del cortejo amoroso—tanto en el amor verdadero como en el amor fingido—el hombre busca en todo caso el placer y no sólo para sí mismo, sino también para los demás. Placer es la fórmula vital, a diferencia de la «vida buena» (εὖ ζῆν) de la tradición, aunque se alce sobre la base de una factibilidad subjetiva y desprovista de criterios inmanentes. Como placer el hombre es sujeto. Esto significa que el hecho del placer no puede ser discutido, como tampoco puede serlo el hecho del pensamiento; y esto tanto si opera con los conceptos correctos como con los incorrectos, con medios puros o medios impuros. Placer es placer. Si alguien afirma que experimenta placer no tiene ningún sentido negárselo. En el placer el sujeto no necesita de criterio alguno para tener la seguridad de que está gozando de sus placeres; lo que entra en juego es una especie de autorreferencia libre de todo criterio sobre su seguridad.[7] Falta aquí, pues, esa fatal dualidad del amor auténtico y del amor que no es más que fingimiento, que en el trato social preocupa a aquellas conciencias que deben tener en cuenta la conducta de los otros.

En el ya citado *Discours sur les passions de l'amour*[8] se sostiene con toda claridad: «Un plaisir vrai ou faux peut remplir éga-

lement l'esprit; car qu'importe que ce plaisir soit faux, pourvu que l'on soit persuadé qu'il est vrait?».[9]

No es solamente el otro el que carece de criterios para el control de la autorreferencia, sino que lo mismo le ocurre al sujeto. Tampoco él puede discutir su placer, ni discriminarlo ni apartarlo del mundo, salvo en el caso de que precisamente esos esfuerzos le produzcan también placer. En Stendhal se dice en un momento central: «L'homme n'est pas libre de ne pas faire ce qui lui fait plus de plaisir que toutes le autres actions possibles».[10] Por último, tampoco existe libertad frente al propio placer y, por lo tanto, el sujeto no tiene que quedar reducido a la libertad. Se puede, sin embargo, disfrutar también con el dolor, desde el esfuerzo del ahorro hasta el suicidio; se puede intentar la reducción del placer por medio del placer y, con ello, el *amour passion* consigue el contacto estrecho con el disfrute del dolor. Éste es un acto consecuente solamente si al final aparecen imágenes masoquistas, para acabar de conformar el principio de la autorreferencia y transformarlo en totalidad. Todo esto, en cierto modo, es el sucedáneo de la libertad frente a sí mismo, que nunca podrá ser alcanzada mediante la autotortura.

Cuando el placer pone de manifiesto la incomunicabilidad de la autorreferencia, tiene consecuencias trascendentales para las relaciones sociales. Los sentimientos y las sensaciones pueden presentarse sin los debidos criterios de «corrección» y, ahora, de manera llamemos incorregible; las declaraciones que se efectúan al respecto, por otra parte, sólo pueden nacer en el contexto de otro sistema autorreferencial, de un sistema social, y por consiguiente no pueden relacionar esa incorregibilidad consigo mismas.[11] Pueden errar y pueden inducir a error, pueden ser discutidas pero, por encima de todo, es precisamente la incapacidad del placer lo que estimula costumbres sociales reflejadas en las vivencias y acciones del prójimo. En el estado de placer el hombre se deja observar fácilmente y resulta muy informativo; es como si se vertiera fuera de sí, su

satisfacción le esponja y queda sometido, de manera especialmente vulnerable, a la observación inquisitiva de los demás.[12] El placer nos deja indefensos en relación con la observación, y también ante la manipulación de los otros. El *art de plaire* se convierte en el momento dinámico de una técnica de observación y experimentación, en una estrategia explorativa sobre ese terreno, siempre peligroso, de las relaciones mundanas.[13] Hasta aquí el cuidado atento y dedicado del placer, en contraposición al amor pasional, es asunto de cierta sangre fría y un proceso reflexivo[14] cuyos cálculos básicos descansan, precisamente, en esa significativa inconstatabilidad del placer.

Esa inconstatabilidad del placer autoperceptible se transfiere a la conducta social cuando uno se esfuerza por complacer. Por esa razón no se duda de la intención ni de la técnica encaminadas a ello.[15] La regulación social del *art de plaire*, en la segunda mitad del siglo XVII tan importante como la orientación hacia la razón,[16] *se asienta aquí*. Todo esto se refiere al sujeto receptor del placer, pero no a una moral aplicable y, ahora ya, tampoco a una autorrealización acorde con el contexto de honor y fama. Fue así como se alcanzó a producir el debilitamiento de las reglas de conducta religiosas y morales—sobre todo precisamente en el contexto del amor—, y con ello se llegó a acuñar de nuevo la validez antropológica en la conducta social. Frente a todas las inseguridades que se daban con respecto al amor había algo de lo que, pese a todo, se podía estar seguro: el esfuerzo por agradar satisface y contiene en sí sus propios criterios. Aquel a quien dichos esfuerzos van dirigidos es dueño y señor en todo aquello que le place, pero el otro puede llegar a aprender cómo y por qué le gusta.

A la extensión social del placer se enfrenta su acortamiento temporal. El placer existe sólo en el momento en que es experimentado. La extensión de este momento en el tiempo es vivida en el momento del placer como una necesidad de cambio: «Chaque plaisir est passager, il le faut prendre à son passage».[17] Y esto es algo más que una simple expresión del arte

del *carpe diem*. La autocerteza queda temporalizada en sí misma y se hace dudosa tanto en el «todavía no» como en el «ya no más». Ante ese telón de fondo, la duración del amor—como anotamos más arriba—[18] tiene que convertirse en una afirmación contrafáctica, en una promesa de eternidad que sólo cuenta durante un momento, pero que es de todo punto necesaria en ese momento para poder enfrentarse al conocimiento de la inconstancia.

Se puede partir, pues, del placer. Y por esa razón la complacencia puede convertirse en medio (correcto o incorrecto) de conseguir amor (verdadero o fingido). La unidad semántica del *plaisir/plaire* engaña al hacer caso omiso del argumento antropológico de que la facticidad desprovista de criterios no puede ser transferida (o, al menos, no sin una razón efectiva) a los sistemas sociales.[19] En la capacidad de comprensión del *plaisir/plaire* se presenta esta tensión, que es fundamentalmente antropológica y de regulabilidad social, como una unidad necesaria de la naturaleza con el arte. El sujeto es valorado como agente y encuentra su perfección en el hecho de que su capacidad de realizar satisface como algo natural. Precisamente el *procedé de la galanterie*, que se esfuerza en la complacencia, crea la sospecha de que está utilizando esa conducta con una intencionalidad social determinada y en la búsqueda de criterios con los cuales pueda diferenciarse un comportamiento sincero de otro insincero. En este punto se ramifica la *coquetterie* como posibilidad de aumentar al máximo el número de los pretendientes, sin necesidad de perderse en el amor.[20] La *coquetterie* parte de una expectativa de llegar a ser burlada y, por lo tanto, reacciona también con el engaño, todo ello dentro del ámbito del medio de comunicación bien poco diáfano de la *plaisanterie*, sobre las tan indiscutibles como comunes bases fundamentales del interés por el *plaisir*. Pero puede suceder que con ello se traspase, sin pretenderlo, el umbral del amor;[21] y con ello comienza la tragedia.

El placer tomado en sí mismo no es un medio de comuni-

cación porque elude el problema de la aceptación o el rechazo. El *art de plaire* correspondiente es una técnica social carente de diferencias y universal, que puede llevarse a la práctica sin que se llegue necesariamente a perder el tino. Ofrece una cobertura social a la conducta. Bajo su protección se puede actuar de modo que no admite defensa en su contra para aproximarse al amor. Precisamente por esa razón resulta imposible quedarse quieto, de pie, cuando se pretende traspasar el umbral que conduce al amor; y la coquetería como forma de relación social—¡contrariamente a lo que ocurre con el amor!—cae en la exageración y se autodestruye.[12]

El amor que está en condiciones de disimularse en la comunicación, con la cual debe diferenciarse, tiene que hacerse cargo de la función propia de un medio de comunicación simbólicamente generalizado y, con ello, incurre precisamente en condiciones complementarias dentro de cuyo marco el esforzarse por complacer puede resultar, al fin y al cabo, sólo un preludio.

El refinamiento es estimulado un paso más hacia adelante cuando, en lugar de limitarse a establecer la diferenciación precisa entre el amor verdadero y el amor fingido, el engaño se disocia diferencialmente en dos: simulación y disimulación. Con ello hay que tomar en consideración un fingimiento doble: la simulación de un amor (que no es sentido) y el disimulo de un amor (que sí se siente);[13] ambas formas de conducta, especialmente en su efectividad común, pueden crear los suficientes obstáculos como para poner en marcha una relación amorosa.

En todas esas diferencias que se dan entre el *plaisir* y el *amour* es, al fin y al cabo, el *plaisir* el que conserva la batuta en la mano. Es él quien decide la duración del amor. El amor termina cuando deja de producir placer. «L'amour ne lie qu'autant qu'il plaît», se dice en una de las cartas de la marquesa de M.[14] Todas las triquiñuelas y engaños que fingen cierta continuidad resultan insoportables precisamente para el que todavía conti-

núa amando. También el amor auténtico es impotente cuando se agotan las fuentes del placer. Este hecho convierte el amor en deber, cosa contraria por entero al código que diferencia el amor del matrimonio.

Una arquitectura semántica verdaderamente complicada sirve de soporte al código. La diferencia entre amor verdadero y amor falso, que puede introducirse en el código como comunicación diferenciadora, depende de la diferencia entre el amor y el placer que también, por su parte, sirve para formular la creciente diferenciación entre la autorreferencia antropológica y la realización del sujeto en la sociedad. O, por el contrario, la necesidad condicionada por la estructura social para la consecución de una mayor diferenciación entre la reflexividad personal y la social, encuentra expresión en la diferenciación entre amor y placer; lo que, por su parte, posibilita la diferenciación, con referencia al placer y al amor, de una forma de conducta auténtica y una forma de conducta fingida. Su efecto sobre esta diferencia dirigirá, entonces, la sensibilidad concreta para la recepción de informaciones hacia unas relaciones amorosas fácticas.

La continuidad de tales cambios sirve, en ese caso, para dar a los condicionamientos socio-culturales iniciales una conformación semántica que facilite una lectura que se corresponda con ellos; y esto sin que la estructura social—que tiende a una mayor individualización de destinos futuros—sea incluida en el tema y con ello tenga que quedar expuesta a la negación.

Cuando surge información en el contexto de una diferencia fijada semánticamente, esto produce, en primer lugar, el efecto de incorporar también lo ilusorio, lo ficticio y la causalidad negativa. Además, nada puede actuar mejor de manera desintegradora sobre la conducta, precisamente porque no existe. El sistema, pues, extiende su capacidad de estímulo a lo negativo (lo que en orden interno requiere, naturalmente, la existencia previa de estructuras y procesos autorreferenciales). Del mismo modo, hasta la mera invariabilidad gana valor in-

formático y fuerza causal cuando el esquema diferencial queda a la espera de alguna modificación o llega a confiar en ella. La simple *persistencia de la ausencia* del amado durante cierto tiempo permite sacar conclusiones sobre la calidad de su amor y dar motivo a reacciones cuando es leída bajo el influjo de las expectativas de amor o, en su caso, de indiferencia.[25] Especialmente en asuntos de amor uno puede dejarse influir por ilusiones y esperar la correspondencia del compañero, aun a sabiendas de que se trata simplemente de una ilusión. El «exceso», el aumento exagerado de iluminación unilateral, se hace transparente y es tomado como pretexto para conseguir la información correspondiente (positiva o negativa) y motivarse en ella. La diferencia entre ilusión y realidad se convierte en una realidad en sí misma y precisamente este hecho legitima el código en calidad de amor que trasciende más allá del simple *plaisir*.

La consecuencia directa quizá más importante del ordenamiento de las diferencias semánticas es la *temporalización* del amor (de la que ya nos hemos ocupado en el capítulo precedente). La diferencia temporal entre presente (saturado de esos momentos), pasado y futuro hace plausible la diferencia entre ilusión y realidad. Consecuentemente, se exige la unidad del amor como unidad del momento y la duración como paradoja del instante con valor de eternidad.[26] También aquí la paradoja reduce la diferencia, que tiene que intervenir como tal sólo en la formulación de la unidad, pero que continúa dependiendo de que el amor transcurra como un proceso en desarrollo y ofrece una escala temporal de valores a disposición de todo lo que tenga que ser utilizado como información.

Cada amor posee su propia historia (lo que no significa, forzosamente, que tenga que ser una historia individual, única e incomparable). Deberá tener, eso sí, un principio y un fin, y entre ellos el transcurrir de un proceso con momentos de elevación y retroceso, en el cual cambia la relevancia del esquema diferencial. Es opinión muy extendida que al principio de una

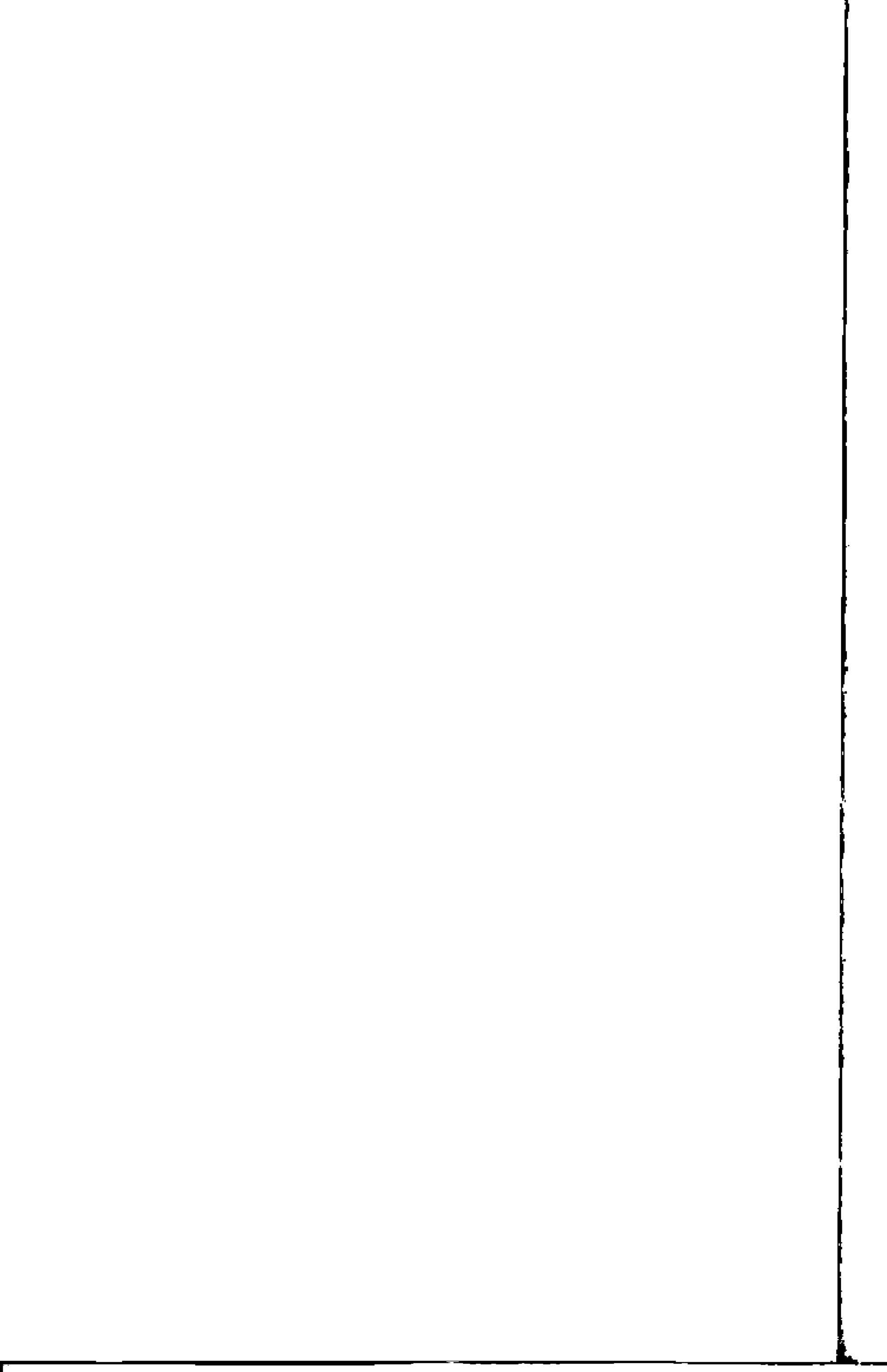
relación amorosa, cuando aún no existe una certeza social del amor, todo se confía, principalmente, al *plaire*; es decir, a la capacidad de complacer.[17] Precisamente con ello se fuerza el reconocimiento de la diferencia entre amor verdadero y amor fingido, se encuentra uno en la necesidad de registrar el esfuerzo por complacer, hasta que posteriormente decae el esfuerzo y este decaer se convierte en el primer síntoma indicativo de que el verdadero amor empieza a languidecer.[18] Se pasa seguidamente a una relación amorosa no auténtica y que sólo se mantiene a través de la búsqueda de otras informaciones que podrían indicar la intención simple de poner fin a esas relaciones. Puesto que al principio lo que determina tales situaciones es un *art de plaire* más bien convencional (y por ello más difícil de interpretar), eso significa, también, que se puede empezar por el amor sin saber realmente que se trata de amor.[19] La galantería, sobre todo en su regulación verbal, tiene una forma que predispone a la complacencia y que abarca tanto el amor auténtico como el amor fingido o falso pero que, simultáneamente, adquiere un sentido completamente distinto cuando se trata de un amor auténtico. La función de hacer consciente el amor tropieza con impedimentos, como también existen otros impedimentos que dificultan la función de análisis del amor. Se puede partir de una amistad más bien convencional y con el intercambio de detalles galantes para darse cuenta, al cabo de algún tiempo, cuando ya es demasiado tarde, que en realidad se trata de amor. Es posible también enamorarse fingiendo amor, caer en las redes de las propias galanterías y dejar pasar el momento adecuado para la retirada. Se teme la coquetería sobre todo porque da a las relaciones la forma del amor fingido. Puesto que al final aguarda la indiferencia, esto significa que hay que instrumentalizar la diferencia entre el amor verdadero y el amor falso para la consecución de otras informaciones completamente distintas o, dicho de otro modo, para enfriar la relación y evitar reacciones de afecto cuando ya resultan fuera de lugar.

En éste y muchos otros aspectos semejantes no sólo se afirma una historia típica del curso del amor, sino que—me parece—al mismo tiempo se expone por vez primera en la historia el hecho de que ese curso seguido por el amor transforma los condicionamientos a la luz de los cuales se tenían que conseguir e interpretar las informaciones. En la transición del *plaire* al *amour* surgen en primer lugar la esperanza y el temor; es decir, la alternativa entre el amor verdadero y el amor falso. Cualquiera de estas alternativas despedirá a la otra lejos de sí pero sin hacerla desaparecer por entero.[10] La estructura total de la semántica del amor se despliega en el tiempo como si abriera sus alas, pero de esto no se deriva necesariamente exigencia alguna para el código, que no tiene de por sí ningún valor en el tiempo. El proceso del amor es soberano y decide por sí solo la alternativa a utilizar para conseguir información.

Precisamente por eso, el código del amor pasional no precisa ninguna justificación moral ni tiene por qué quedar como anclado en las garantías permanentes del ordenamiento social. Su única justificación es—si se me permite expresarlo así—la brevedad de la vida,[11] y *no la vida eterna*. La selección se justifica, cualquiera que sea, desde la diferenciación del instante presente con relación al antes y en el después, y no a tenor de una estabilidad que deba alcanzarse. La función selectiva es descargada aquí de sus tareas estabilizadoras con una rotundidad que raramente se da en otros casos, y algo de eso se conserva cuando, más tarde, el amor en el sentido apasionado del romanticismo pasó a ser considerado condición previa para llegar al matrimonio.

También aquí se debe observar que innovaciones semánticas más osadas tienden a la (re)normalización.[12] Su improbabilidad es todavía grande, pero por el contrario resulta probable la alternativa cognitiva o, en su caso, moral. Alrededor de 1660 era posible todavía apelar a las características de la clase o capa social de las *honnêtes gens* como solución para el problema de las dificultades de diferenciación,[13] pero después

de 1700 esto resulta cada vez menos convincente. La contradicción entre el amor verdadero y el amor falso se expresa en un escrito anónimo (firmado L. B. D. P.) aparecido en 1715[34] como si se tratara de una diferencia de las cualidades objetivas. Esto puede considerarse una *exhortación a evitar el amor falso*. El amor puro, por su parte, es siempre verdad pero puede dar lugar a malformaciones a causa de la corrupción natural de *nuestro corazón*, que tienen que ser descubiertas y que el autor se ocupa de señalar extensamente. Como puede verse, todo esto facilitaba una larga relación de errores de forma confesables pero que no podían integrarse, hecho que, por otra parte, ya había sido conseguido mediante una compleja estructura diferencial de la propia *moral del amor* desde el punto de vista social y temporal.



IX

EL AMOR FRENTE A LA RAZÓN

Tras el análisis necesario de la estructura de la presente tentativa de codificación de las relaciones íntimas y utilizar con ese propósito la arternativa *amour/plaisir*, podemos abordar una segunda cuestión igualmente fundamental: la de la diferenciación de ese código concreto. Seguimos para ello en el terreno de la semántica histórica y nos basamos en un texto corto pero sustancioso, exactamente un *Dialogue de l'Amour et de la Raison*.[1]

El diálogo debe ser leído desde el ideal tradicional del amor supeditado a la razón.[2] Este ideal se disocia en una contradicción entre razón y amor que no permite ya una solución jerárquica doméstica, sino sólo una especie de reflejo socio-reflexivo de los intereses opuestos en cada uno de los principios en acción. Para poder representarlo, en la exposición se hace hablar a personificaciones del amor y de la razón, si bien en lo formal se mantiene en el terreno de un tratamiento alegórico del tema.[3] El diálogo es una discusión en el salón de una señora a la que el autor concede el extraordinario don de mantener una perfecta relación entre el amor y la razón. En el diálogo, y ése es el punto decisivo, la razón representa la sociedad resultante de sus exigencias estructurales. Y esto remite de manera principal a los puntos centrales, que deben ser defendidos por la razón: la elección paternal de la esposa/esposo para el hijo o la hija y la igualdad de clase social en el matrimonio o, en su caso, en las relaciones íntimas. La razón brilla por sí misma y, en verdad, también el amor, puesto que constituyen requisitos razonables. En el caso de que no se cumplieran tales requisitos, apenas sería concebible sociedad alguna, y con ello la ra-

zón tiene motivos fundados para quejarse de los impulsos irracionales del amor que chispean de vez en cuando. La razón, por el contrario, aparece como si el amor escapara a todo control razonable y se desarrolla en el terreno de lo irracional y lo irresponsable.

Frente a ese reproche, el amor hace valer sus propios *motivos racionales*, que se fundamentan principalmente en la afirmación de un dominio propio, es decir, de una exigencia de dominio. Los padres cometen un error al no consultar al amor antes de tomar una decisión sobre el matrimonio de sus hijos. Y en lo que respecta a las diferencias de clase y estado social y a la fatalidad del amor más allá de los límites de la propia clase, la solución estriba —y éste es uno de los argumentos decisivos del amor—en que el amor hace iguales a los amantes y con ello anula toda diferenciación de clase social: «À mon égard je les rend toûjour égaux, quoy qu'ils ne le paroissent pas aux yeux de ceux qui ignorent mon pouvoir et mes mysteres».[4] Basándose en lo particular de su campo de acción y de su poder, el amor puede exponer su propia razón (mientras que la capacidad racional de amar, al final del diálogo, no es más que un simple *desideratum* que se devuelve, dedicado galantemente, a la señora de la casa).

El amor es consciente de que no puede competir con la razón, puesto que ésta precisa percibir su competencia universal, que no le puede ser arrebatada por el amor en modo alguno. Pero, precisamente por eso, la razón tampoco puede aspirar a un dominio absoluto. El universalismo y el absolutismo se excluyen recíprocamente. «Et c'est ce qui rend mon empire bien different du vostre; car vous ne sçauriez rien ordonner en Maitresse absolue, puis que vous estes obligées de rendre raison de toutes choses. Mais pour moy j'agis en Souverain, et ne rens raison que quand il me plaist».[5] En este caso la razón reconoce sólo la intención de un conflicto violento y rompe el discurso con indignación.

El diálogo puede ser fácilmente traducido al lenguaje teó-

rico de la sociología. La sociedad ha cedido los controles «racionales» (es decir: aquellos que se justifican en relación con ella misma) sobre las relaciones íntimas sin que por ello su existencia como sociedad tenga que ser puesta en duda o cuestionada.[6] En el caso de relaciones que se van haciendo cada vez más complejas, las opciones de universalidad y de totalitarismo tienen que ser disociadas. La transmisión total sensorial es algo a lo que solamente puede aspirarse desde puntos de vista particulares, y en el amor —como hemos podido experimentar en otras fuentes—sólo se ha alcanzado de forma momentánea. Por otra parte, es precisamente bajo esa condición de separación entre la competencia universal y el impulso totalizador como es posible la elevación de las pretensiones y realizaciones sobre las cuales se sitúa el amor.

El amor exige básicamente prioridad. Esta prioridad es afirmada en tonos de total soberanía: «Porque lo quiero así».[7] A esto corresponden las numerosas paradojas que se dan en la codificación, paradojas que no pueden ser presentadas como un compromiso lógico, sino en calidad de una forma deseada. Ello, sin embargo, no quiere decir que el amor intrigue para situarse fuera de la sociedad y actuar a su entero capricho. Más bien se remite a los fundamentos básicos de la razón. «L'Amour a des raisons qui valent mieux que celles de la Raison mesme».[8] Sólo cuando es oprimido hasta el límite del conflicto se jacta el amor de su soberanía. Si se le deja solo, actúa de acuerdo con sus propias leyes, formuladas en el código del amor pasión.

Por último, llama la atención el hecho de que la razón es vieja mientras que el amor es joven y que el amor, al mismo tiempo que posee los argumentos más poderosos, tiene también una mejor visión global del conflicto. La razón no puede hacer sino devaluar los argumentos del amor calificándolos de sutilezas, argucias; y es ella, la razón, y no el amor, la que acaba regresando al punto de conflicto.

Desde que la razón que defiende una formación social de tipo clasista y jerarquizado se ha convertido en un partido, fal-

ta una autoridad, una instancia última para la solución del conflicto, y habrá que preguntarse si alguna vez volverá a darse una instancia tal que pueda volver a ostentar el título de razón.

Así suceden las cosas en el siglo XVII, en un diálogo del amor con la razón, pero sólo orientado a la afirmación de su propio territorio, de una lógica propia y una disposición soberana sobre la conducta del hombre. El amor exige reconocimiento, exige un estatuto moral. Gusta, en cierto modo, de que reconociendo su peculiar inquietud se le deje tranquilo. Sólo a partir de 1760, aproximadamente, esa exigencia empezó a ser explícita de modo cada vez más agresivo. Los convencionalismos morales se vieron atacados en calidad de tales. Al propio tiempo el amor aumentó su repertorio: amor *à trois*, cambio de pareja, libre disposición del propio cuerpo, incesto... Todo lo que consigue la aprobación del compañero es permitido y permisible a su vez. Y la razón solamente puede prohibir aquello que puede perjudicar a los otros.

X

EN EL CAMINO HACIA LA INDIVIDUALIZACIÓN: INQUIETUDES EN EL SIGLO XVIII

Tras la exposición anterior sobre la estructura semántica y la diferenciación de un código particular para el *amour passion*, hemos de volver a la cuestión de si esa evolución se relaciona con una incorporación más fuerte de la característica propia de la individualidad de las personas involucradas y hasta qué punto. Entre las más notables características específicas de la semántica del amor (a diferencia del concepto de amistad) se cuenta la *exclusividad*. Ésta es algo que se da por hecho y que sigue manteniéndose consensualmente:[1] sólo se puede amar de verdad a una persona en un momento dado. Se discute si esto puede ocurrir sólo una vez en la vida, pero por lo general el concepto es mayoritariamente rechazado, pues se considera incompatible con el precepto que nos exige amar siempre.

Mientras se siga entendiendo el amor como un místico entregarse plenamente al otro, la exigencia de exclusividad quedará por entero dentro del marco del código; pues, ¿cómo podría alguien entregarse plenamente a diversas amantes al mismo tiempo sin tener que multiplicarse? Las reactualizaciones del código de la intimidad hacen retroceder tales ideas. En sí todas las características del código, sobre todo el precepto del exceso, hablan de la obligación de amar siempre, de la estimulación por medio de la belleza contra la exigencia de exclusividad. Sin embargo, no se llega a esa consecuencia.[2] Introduciendo la idea contra toda lógica, D'Alibray habla de *supertition religieuse*;[3] la exigencia de exclusividad lleva en sí una importante función de sistemática: simboliza la exigencia de un nuevo comienzo en cada una de las relaciones amorosas. Sólo así el código de la intimidad puede conducir la catálisis

del sistema. Esa ruptura de la lógica no molesta porque es funcional.

Por el contrario, el hecho de limitarse a una relación bipersonal no fue propuesto como síntoma de una individualización y personalización de las relaciones amorosas hasta después del siglo XVII. Se consideraba ya en la era antigua una *reducción* que hacía posible la *elevación* de los sentimientos.[4] Más adelante ese nexo de correlación entre reducción y elevación llegó a ser utilizado para profundizar la individualización personal de las relaciones amorosas; en primer lugar, sólo se pensaba en el incremento de la perfección del amor.

Para el clasicismo francés la demanda de individualidad pertenece al mundo ilusorio de los amantes. También en ese sentido el amor queda supeditado a la autodesilusión y al final resulta probado que también se trataba sólo de una ilusión. En la violación de los secretos del duque de Nemour la princesa de Clèves descubre, por fin, que también ella se había limitado a amar a un hombre igual a cualquier otro, que fue tratada por él como es tratada cualquier otra mujer: ¡Él se jactaba de su amor! «J'ai eu tort de croire qu'il y eût un homme capable de cacher ce qui flatte sa gloire. C'est pourtant pour cet homme que j'ai cru si différent du reste des hommes, que je me trouve comme les autres femmes, étant si éloignée de leur ressembler».[5] Y prefiero opinar que ése fue su motivo fundamental para no unirse con ese hombre. El amor encuentra una razón decisoria en sí mismo, no en el matrimonio. Su exigencia de una singularidad totalmente individualizada sólo puede llegar con lo extraordinario y sólo a través de lo negativo, en una renuncia a documentarse.

Tampoco debe ser exagerado, en otros aspectos, el clasicismo francés y sus consecuencias directas sobre el contenido individualizador de las declaraciones personales. La idea del amor de las *précieuses* se construyó sobre el intento femenino de distanciarse y conseguir su propia instintividad sensorial; y hacer que esta *distancia* expresada en forma de gestos y pala-

bras fuera *respetada* por el hombre. De ese modo, el amor dejaba de referirse solamente al otro idealizado, para referirse también a sí mismo y a su libertad. Esta relación reflexiva sigue siendo todavía comprendida de manera completamente impersonal, caracterizada por un problema que se presenta a *todas* las mujeres.

Los caracteres que hacen atractiva a una mujer son presentados a través de conceptos generales. Lo que se ama en una mujer, ¿puede negarse que también se da en otras mujeres? «J'ay trop de ioye à vous aimer, pour haire ce qui vous ressemble», hace reflexionar Cotin a una amante.[6] Precisamente por esto el amor encuentra su constancia sólo en alternancia con la inconstancia.

No hay que dejar de tomar en consideración que la psicología del siglo XVII, todavía asentada sobre los viejos conceptos del temperamento y los humores, no ofrecía campo alguno para el desarrollo personal (lo cual no significa que se descuidara el proceso de envejecimiento).[7] Inmediatamente después de la abstracción psicológica, burda y formalizada, surgía el oscuro campo de los instintos, los afectos, motivos e intereses relacionados entre sí. Consecuentemente dominaba el escepticismo, y en la medida en que le eran sometidas las relaciones sociales, parecía sentir cierta reserva a intervenir en los asuntos demasiado personales. Esta reserva se extendía no sólo a la dicha en general, sino también a las relaciones íntimas[8] (si bien en este terreno con un exceso de fórmulas ideológicas). Por motivos semejantes se estaba muy lejos de alcanzar una idea cabal de la influencia del amor sobre el desarrollo de la personalidad individual. Jaulnay llega a negar explícitamente que el amor pueda transformar a la persona que lo experimenta: «Elle ne peut changer nos humeurs».[9] «Les manieres nouvelles dont on se sert ne durent gueres, et c'est ce qui fait tant d'inconstance».[10] En estas citas se percibe con claridad: el *amor es voluble* porque las personas *no pueden cambiar*. La constancia personal produce la inconstancia del amor—teniendo en cuen-

del sistema. Esa ruptura de la lógica no molesta porque es funcional.

Por el contrario, el hecho de limitarse a una relación bipersonal no fue propuesto como síntoma de una individualización y personalización de las relaciones amorosas hasta después del siglo XVII. Se consideraba ya en la era antigua una *reducción* que hacía posible la *elevación* de los sentimientos.[4] Más adelante ese nexo de correlación entre reducción y elevación llegó a ser utilizado para profundizar la individualización personal de las relaciones amorosas; en primer lugar, sólo se pensaba en el incremento de la perfección del amor.

Para el clasicismo francés la demanda de individualidad pertenece al mundo ilusorio de los amantes. También en ese sentido el amor queda supeditado a la autodesilusión y al final resulta probado que también se trataba sólo de una ilusión. En la violación de los secretos del duque de Nemour la princesa de Clèves descubre, por fin, que también ella se había limitado a amar a un hombre igual a cualquier otro, que fue tratada por él como es tratada cualquier otra mujer: ¡Él se jactaba de su amor! «J'ai eu tort de croire qu'il y eût un homme capable de cacher ce qui flatte sa gloire. C'est pourtant pour cet homme que j'ai cru si différent du reste des hommes, que je me trouve comme les autres femmes, étant si éloignée de leur ressembler».[5] Y prefiero opinar que ése fue su motivo fundamental para no unirse con ese hombre. El amor encuentra una razón decisoria en sí mismo, no en el matrimonio. Su exigencia de una singularidad totalmente individualizada sólo puede llegar con lo extraordinario y sólo a través de lo negativo, en una renuncia a documentarse.

Tampoco debe ser exagerado, en otros aspectos, el clasicismo francés y sus consecuencias directas sobre el contenido individualizador de las declaraciones personales. La idea del amor de las *précieuses* se construyó sobre el intento femenino de distanciarse y conseguir su propia instintividad sensorial; y hacer que esta *distancia* expresada en forma de gestos y pala-

bras fuera *respetada* por el hombre. De ese modo, el amor dejaba de referirse solamente al otro idealizado, para referirse también a sí mismo y a su libertad. Esta relación reflexiva sigue siendo todavía comprendida de manera completamente impersonal, caracterizada por un problema que se presenta a *todas* las mujeres.

Los caracteres que hacen atractiva a una mujer son presentados a través de conceptos generales. Lo que se ama en una mujer, ¿puede negarse que también se da en otras mujeres? «J'ay trop de joye à vous aimer, pour haire ce qui vous ressemble», hace reflexionar Cotin a una amante.[6] Precisamente por esto el amor encuentra su constancia sólo en alternancia con la inconstancia.

No hay que dejar de tomar en consideración que la psicología del siglo XVII, todavía asentada sobre los viejos conceptos del temperamento y los humores, no ofrecía campo alguno para el desarrollo personal (lo cual no significa que se descuidara el proceso de envejecimiento).[7] Inmediatamente después de la abstracción psicológica, burda y formalizada, surgía el oscuro campo de los instintos, los afectos, motivos e intereses relacionados entre sí. Consecuentemente dominaba el escepticismo, y en la medida en que le eran sometidas las relaciones sociales, parecía sentir cierta reserva a intervenir en los asuntos demasiado personales. Esta reserva se extendía no sólo a la dicha en general, sino también a las relaciones íntimas[8] (si bien en este terreno con un exceso de fórmulas ideológicas). Por motivos semejantes se estaba muy lejos de alcanzar una idea cabal de la influencia del amor sobre el desarrollo de la personalidad individual. Jaulnay llega a negar explícitamente que el amor pueda transformar a la persona que lo experimenta: «Elle ne peut changer nos humeurs».[9] «Les manieres nouvelles dont on se sert ne durent gueres, et c'est ce qui fait tant d'inconstance».[10] En estas citas se percibe con claridad: el *amor es voluble* porque las personas *no pueden cambiar*. La constancia personal produce la inconstancia del amor— teniendo en cuen-

ta la realidad de la diferencia de los sexos y los caracteres. Haciendo uso de metáforas amatorias puede decirse, también: la identidad se quema en el fuego del amor y sólo se puede salvar mediante la inconstancia.[11] En todo caso, en la estructura temática del código. Esto cambió por vez primera a lo largo del siglo XVIII. Las personas empezaron a ser consideradas como mudables, capaces de evolucionar, perfeccionables y, con ello, el amor ganó constancia hasta, finalmente, convertirse en una posible base matrimonial. La relación de dependencia se mantuvo, pero los signos cambiaron entre sí: la inconstancia y la plasticidad del carácter hizo posible la constancia en el amor.

Los esfuerzos en favor de una reforma de las relaciones entre los dos sexos (que empezaron en Inglaterra a finales de la Restauración, hacia 1685, y que más tarde se extendieron a Alemania) fueron estimulados con la ayuda de una polémica célebre sobre las costumbres morales.[12] El afrancesamiento fue tomado como contraste. La antigua tesis de dos filos, de alabanza a la virtud y sátira a su vez, fue proseguida con la descripción drástica de la decadencia y corrupción de las costumbres, propia de la época, y la descripción paralela de lo bueno, lo sencillo y lo útil en la forma de vida del hombre y la mujer. El efecto literario descansa en ese contraste, en el que cada vez se iba introduciendo mayor sofisticación. El problema del matrimonio pasa al centro de la literatura. *Mutual love* se considera como el único fundamento sólido de un matrimonio y esto en un doble sentido, psicológico y moral al mismo tiempo. Se subrayó el amor conyugal, pero sin hacer referencia con ello al amor orientado al romance, ni tampoco a la pasión orientada hacia la pasión misma.[13] La mujer de miembros delicados, suave, dulce, débil, siempre a punto del desmayo (¡Pamela!) y sin una conciencia sexual propia, encuentra por vez primera su papel humano y su plenitud moral en el matrimonio. El fundamento reside en el entendimiento, la atención, el estímulo recíproco de los intereses propios con los de los demás, es decir: la amistad. La expresión *love* se sigue empleando

pero sólo de manera vacilante; no cuentan los gestos dramáticos sino los detalles. En la conjunción de la vieja competencia entre amor y amistad, la opción amistad se establece como fundamento de la intimidad y de las tareas peculiares reservadas a la familia en la sociedad. Este hecho posibilita que se encadenen en una síntesis de tipo completamente nuevo, por lo que atañe principalmente a la mujer, la formación y los trabajos domésticos, así como las relaciones con aquellas personas con las que se entra en contacto al respecto.

Lo que en Inglaterra, y después en Estados Unidos,[13] se presentó en forma de polémica, siguió siendo antropología aplicada. La mujer es descubierta como ser humano[14] y, como consecuencia de ello, el amor resulta desjerarquizado;[15] simultáneamente la adaptación pasó a ser una regla de sabiduría. Cada uno debía conseguir su propia dicha—con ayuda de los demás— Lo que podía entenderse como intimidad pasaba a relacionarse con el hogar y, con ello, ganaba claridad y perfiles comprensibles. Referir la intimidad a la «sociedad»—en una comprensión socializada que se asentaba cada vez más en lo económico—parecería extravío (mientras que la elaboración del código del amor pasión se había beneficiado precisamente de que se tratara de un hogar bien definido, desde el punto de vista no del bienestar sino de una conducta social asumida libremente). En el terreno doméstico parecería llena de sentido la elaboración de modelos de comportamiento, estimulados por la crítica moral y los malos ejemplos. Pero el terreno social se mantuvo firme y, consecuentemente, resultaba superfluo el desarrollo de un código para la intimidad, que antes que nada debía encontrar sus propios límites.

Inglaterra confió a Europa, por medio de Richardson, esos nuevos conceptos. En el continente europeo tuvieron un efecto bien diverso; y en Francia, por cierto, sin alcanzar una acentuación tan fuerte de los detalles hogareños.[16] La explicación de la sexualidad como naturaleza y el poner en cuestión todas las instituciones repugnaba al gusto inglés. El *amour serieux*

venció con ayuda de esa invitación a la moralidad, frente al *amour frivol*, como en el caso de Marmontel, y el amor frívolo se convirtió en moral, es decir, en malo.

A la hora de enjuiciar ese movimiento reformista hay que tener en cuenta que, hasta bien entrado el siglo XVIII, pese a todas las conmociones de la moral y de la teoría de la moral, se mantuvo intacta la tradición que describía mediante categorías morales todo aquello que hacía a *un hombre atractivo en calidad de hombre*. Consecuentemente, se partía del punto de vista de la unidad de las influencias recíprocas, personales y morales de los hombres entre sí. Olvidarse de ello, renunciar a ello, debió de significar una innovación apenas pensable. La teoría moral era la que debía ofrecer aquello que resultaba fundamental para el hombre, sin tener en cuenta cuál fuera su destino futuro ni su situación en la sociedad. Había formulado la responsabilidad individual para consigo misma. ¿Cómo podía ser de otro modo si se trataba de lazos de amor y amistad entre los hombres? El nuevo modelo individualizado que nace en la transición del conocimiento racional del otro hacia un conocimiento emocional basado, a su vez, en los sentimientos y la sensibilidad, no bastaba de momento para anular las premisas que exigían tomar en cuenta las cualidades morales de otro ser humano y el hecho de que se trataba de algo que solamente podía ser realizado por él aun cuando no de modo individual.

En el código clásico del amor pasión sólo se tomaron previsiones para la individualización de una forma indirecta e invisible; se hizo así debido a que la sistematización de la estructura temática del código transcurre sobre la paradoja. Un código ideal es el que no permite prácticamente ninguna variante y hace posible la individualización sólo en el exceso; únicamente las figuras negativas pueden ser dibujadas plásticamente—del mismo modo que sólo existe una salud pero múltiples enfermedades e innumerables destinos individuales quedan determinados por éstas. Esa barrera de la idealización uniforme se

rompe debido a que el código para las relaciones íntimas salta al campo de lo paradójico. Este hecho, por otra parte, facilita que se den soluciones contradictorias, dentro de la unidad propia del código, para los problemas que se plantean que, aunque diversos, pueden ser incluidos en esa unidad. Con ello se facilita asimismo la posibilidad de una elección individual del propio destino. La literatura está llena de contradicciones semejantes que, en general, vienen a favorecer al individuo. Cuando el exceso debe convertirse en pauta de comportamiento, se puede añadir un aditamiento que subraye más todavía la habilidad técnica y la idea idealista de madurez. Con precaución se pueden preservar ciertos secretos (como consecuencia de puesta en práctica de la máxima de elección unilateral de lo positivo) o confiarlo todo completamente, sin ninguna consideración (lo que igualmente corresponde al precepto de la total entrega en el amor). Se puede utilizar la propia *honnêteté* como punto de atracción, pero cabe señalar, también, que muchas veces se prescinde de ella por culpa del propio amor. El que opte por lo primero soplará la flauta de la *estime*, el otro escandalizará con el clarín de la *inclination*. Sin que la peculiaridad y la incomparabilidad de las personas que se aman estuvieran ya previstas en la semántica amatoria, se ha dado un paso previo importante, precisamente gracias a la ambivalencia del principio que diferencia y sistematiza al medio de comunicación. El fundamento del medio de comunicación no se cruza en el camino para evitar una fuerte personalización.

Un segundo cambio resulta más difícil de comprender con claridad y se va imponiendo paulatinamente. Toma la forma en la que se codifica una esquematización binaria de vivencia y acción. En el clasicismo esta cuestión es impugnada de manera estricta con el modelo de la lógica, es decir, de manera análoga a como se dio respuesta en el pensamiento y el conocimiento. Se trataba aquí de la diferencia entre amar y no amar, o bien el reconocimiento de la diferencia entre amor verdadero y amor falso,[17] siempre, claro está, con respecto a dos per-

sonas determinadas. Si se aman (verdaderamente) o no, ésa es la pregunta y a eso se refieren los cálculos ideológicos al igual que los esfuerzos voluntarios. Este si-sí/si-no conserva su importancia pero parece como si el siglo XVIII hubiera menospreciado la trascendencia del esquema, puesto que no se llegó a dar con la fórmula que define qué es el ser humano —como persona y como individuo. El mecanismo decisivo de arranque parece asentado en el tránsito al código semántico, en el sentimiento que vuelve a encontrarse, se reforma y se reafirma a través de su confirmación social, en el amor correspondido.

La fuerza con que en la primera mitad del siglo XVIII se impuso la insistencia (absolutamente sin ninguna elaboración semántica previa y con una influencia poco destacada) sobre el sentimiento tiene, principalmente, un fondo religioso e histórico. La creciente diferenciación y las múltiples alternativas confesionales internas del sistema religioso eclesiástico desataron una serie de contramovimientos que subrayaban la religiosidad individual frente a la religión organizada eclesiásticamente—por ejemplo, el puritanismo, el jansenismo, el pietismo, etc. La renuncia a la intervención eclesiástica en las relaciones del individuo con Dios fue el punto de partida de las diferencias. Con ello lo social pasó a ocupar, en esos movimientos, un lugar posterior al de las relaciones del individuo con Dios. Con mayor fuerza que nunca, el individuo, en la creencia de que todo dependía de su propia actitud, empezó a sentirse dependiente sólo de la fe y de la gracia. Para subrayar sus diferencias con la Iglesia, el individuo se convirtió en un ser solitario tanto en lo religioso como en lo social.[18] Precisamente la profundidad de esa antítesis provocó una segunda diferencia: el sentimiento socializador frente al individuo aislado. Shaftesbury es el autor clásico que desarrolla este punto. La segunda diferencia convence, basándose en la primera, sin necesidad de un uso excesivo de la semántica. Con ese mismo entusiasmo el individuo se volcó en los sentimientos, en la emotividad, en la amistad; y los problemas, en primer lugar, pasaron a basarse sencillamente en

la soledad y en la autorreferencia. No puede sorprender, pues, que el seductor vea por experiencia propia lo bien que el lenguaje de devoción se adapta y sirve para el lenguaje del amor y sepa aprovecharse de ello.[19]

Al intensificarse la comprensión del individuo y del sentimiento, se modificó, en primer lugar, el esquematismo del código, en el sentido de la dependencia entre el placer y el amor. Si en el siglo XVII se había considerado el *art de plaire* y la galantería como momento esencial para la iniciación y el mantenimiento de las relaciones amorosas, que quedaba abierto, fatalmente, tanto a lo sincero como a lo insincero, así después se desplazó el equilibrio hasta el fondo de una nueva comprensión del individuo y de los sentimientos. El *art de plaire* y la galantería actuaron con posterioridad como *tendenciosamente insinceros*.[20] Quien ahora desee desenvolverse honradamente en el «mundo» (es decir, con las mujeres) debe imitar la insinceridad y exagerarla de tal modo que, con ello, llegue a ganar en individualismo.[21] Sólo se consigue el éxito cuando se tiene mala fama, mientras que el esclavo de su buena fama logra poca atención.

Tampoco la mujer puede seguir confiando en su propia sinceridad. Se defiende con su «virtud» y no porque le preocupe la pérdida de *ésta*, sino porque teme llegar a ser desgraciada a causa de la inconstancia del hombre. Se encuentra expuesta no sólo a la diferencia entre una seducción sincera y una insincera, sino que además se ve envuelta en una especie de autoseducción, puesto que defiende los intereses de su virtud pero, al mismo tiempo, tiene que hacerle el juego al seductor. Ni de un modo ni de otro puede ponerse de acuerdo consigo misma.[22] La alternativa de la pasión del seductor, sincera o fingida, no influye en modo alguno, puesto que la entrega plena al amor deja otra posibilidad aparte de engañarse a sí mismo y al compañero. La paradoja del código acaba por convertirse en forma de existencia y se traslada al campo de la psicología. Para la explicación de la semántica esto viene a sig-

nificar que su presentación en calidad de reglas máximas para el amor tiene que ser reemplazada por la novela.

Esta convergencia de comportamiento sincero e insincero se produce, al fin y al cabo, por la *temporalización de la complejidad social*,[23] de la constitución de una conciencia temporal reflexiva en el propio proceso amoroso. Dado que el código los instruye así, los amantes se enfrentan a la necesidad de diferenciar entre un futuro que ya es presente y presentes futuros: los amantes acaban prometiéndose continuidad –en el momento y para el momento amoroso. Pero saben que se engañan. Nos enfrentamos aquí a un problema que no puede ser soslayado regulándolo de modo expectante, normativo o cognitivo; y tampoco exigiendo el cumplimiento de las promesas, lo que convertiría al amor en obligación. Menos todavía confiando en la capacidad de aprender y adaptarse a situaciones futuras. También colabora la ética de una *phrónesis* que se propaga en el tiempo. La entrega al amor sólo es posible en el presente, como sólo es posible vivir en el presente, y únicamente así se puede realizar la gradación en la *diferencia* de sinceridad/insinceridad. En el concepto de pasión, esa relación de dependencia con el presente sigue siendo relevante.[24]

Pese a ello, los dos criterios discurren juntos—de Montaigne a Rousseau. Hoy la duda radica en la posibilidad de un comportamiento sincero y el desenmascaramiento consiguiente de lo absurdo del intento. Esto desemboca en la comprensión de la intercomunicabilidad de la experiencia del yo, de la auténtica esencia propia. Por otra parte, se sigue buscando siempre un atajo con la ayuda de la diferencia semántica entre la naturalidad y la artificialidad, de la naturaleza y la civilización. El problema queda, así, reducido a un equívoco retórico y, posteriormente, a una situación histórica particular: sólo en el gran mundo actual es posible comportarse con sinceridad; pero al mismo tiempo existe también una forma de comportamiento basado en la naturaleza. Parcialmente pasa a recaer sobre la psicología la tarea de exponer las *paradojas* del amor

como *naturaleza* y, con ello, como *unidad*. Esto, lógicamente, no puede hacerse en forma de teoría científica, sino en la forma psicológica de narración literaria. El amor auténtico (para el que ya no existe la diferencia sinceridad/insinceridad) aparece parcialmente como algo «witty, cruel, polished, brutal, dignified, and unprincipled»;[15] y cómo todo esto sucede conjuntamente nos lo muestra la novela. Parcialmente se vuelve a creer en la buena naturaleza, que debe reconocer sin reservas, y poner en práctica, su sensualidad: ¡Rousseau! En un caso el refinamiento de espíritu es lo que forma parte inseparable de la naturaleza; en el otro caso es la sensualidad la que se legitimiza como naturaleza.

De manera algo patética puede formularse la relación entre estas dos versiones a través de la comparación con la lucha a muerte de la antigua retórica europea, para la cual la naturalidad era al mismo tiempo naturaleza y repertorio.[16] En esas circunstancias sólo podía suscitarse el problema del engaño y de la artificialidad desprovista de toda elegancia. El problema de la sinceridad y su falta de comunicabilidad—propio de la nueva época—sólo surgió cuando la relación del autor con la comunicación pasó a ser considerada no como una construcción técnica, sino como un tipo de falsificación de la existencia. Y en esas circunstancias también las declaraciones amorosas dejaban de ser posibles.

Una vez llegados a este punto las pruebas para diferenciar el amor verdadero del amor falso pierden también su sentido. La diferencia no se deja traducir en operaciones. Tampoco puede ser demasiado sofisticada, puesto que el refinamiento estriba, precisamente, en la unidad de la sinceridad con la insinceridad. Toda reflexión acabaría por reducir la diferencia al común denominador de la insinceridad, puesto que no se puede saber, y menos todavía afirmar, que se es sincero. No hay más remedio que aceptar todo esto (y con ello la incomunicabilidad del amor en sí). Una actitud que queda abierta de nuevo a una conciencia del código de nuevo cuño, al amor por las

normas culturales, por la ironía romántica, por la exposición «científica» del amor como ideología de la reproducción.

Sigamos adelante: en primer lugar, partiendo de la base de una incomunicabilidad más inferida que formulada, debe alejarse todo intento por parte del seductor de seguir una conducta verbal galante que pueda resultar molesta y apartarlo definitivamente.[27] El siglo XVIII trajo consigo la pérdida de la confianza en los gestos corporales y asimismo de la retórica; en relación directa con el derrumbamiento de la confianza absoluta en los esquematismos cognitivos y morales, anunciados ya por la superficialidad de los nuevos conceptos, por el esfuerzo de desenmascarar no los pecados ni el egoísmo sino la mediocridad (La Bruyère) y, no en último lugar, el diagnóstico radical que declaraba al «mundo» turbulento (palabras de moda: *tourbillon*, *torrent*) y frívolo.

Algunos de los viejos problemas se resuelven con ello por sí solos. En primer lugar, no se puede seguir considerando al amor y a la amistad como una verdad fácilmente reconocible, puesto que aquel que busca el conocimiento es cómplice en la creación del objeto. El sentimiento deja de ser sólo pasión activada, lo cual ya es algo nuevo, pero además tiene que pasar a ser considerado *capaz de juzgarse a sí mismo* y, con ello, capaz de juzgar respecto del amor, cuando se trata de resolver los profundos problemas de la insinceridad existencial. No hace falta recurrir a ninguna instancia externa ni remitirse a una capacidad específica propia de la clase social de las *honnêtes gens*. Con ello retrocede el antiguo problema de la diferenciación entre amor falso y amor verdadero, puesto que un sentimiento capaz de juzgarse a sí mismo sólo genera amor auténtico... o fracasa en la empresa. «En amour», acaba por decir Chamfort, «tout est vrai, tout est faux; et c'est la seule chose sur laquelle on ne puisse pas dice une absurdité».[28] Difícilmente podrá formularse con mayor claridad la diferenciación interna del amor; deja de ser una pasión incontrolable. El fracaso del esquema de diferenciación, cognoscitivo y moral en el amor da expresión a la constancia del amor.

Hacia 1760 nos dijo también adiós, con un postrer gesto de energía, el seductor como figura moral. Una figura que trascendió las dimensiones de una técnica consciente de su objetivo, actuó metódicamente de acuerdo con la propia lógica del mal, destruyendo por el simple placer de destruir, después de que su mero éxito con las mujeres se convirtiera en algo completamente natural y, por consiguiente, sin importancia.[29] En el aspecto negativo, considerada como un valor en sí misma, hace acto de presencia la esperanza en una moral más allá de la moral, que todo se lo permite al amor, ¡pero sólo al amor!

Hacia finales de siglo ya no es necesario en el sentimiento el esquema diferencial verdadero/falso, aunque sí—al menos en la literatura alemana—la referencia universal de la cognición. Se extiende, y acaba por convertirse en un nuevo concepto de individualidad,[30] la idea de que el amor se dirige hacia el otro, hacia una relación universal de cuño propio, hacia un solo individuo único y, con ello, a un mundo visto como algo único. Este mundo dependiente del sujeto no es, por su parte, capaz de verdad, es sólo aceptable *qua* amor y no *qua* conocimiento (tampoco *qua* conocimiento del amor). Del mismo modo se desplaza el momento del exclusivismo, ya fijado en el código clásico del amor pasión, y la totalización por él condicionada,[31] que deja de remitirse a las bagatelas y a las condiciones positivas (con olvido total de las negativas) del «objeto» amado para hacerlo, sólo, a la relación mundana única, idiosincrática, no apta para el consenso, con el sujeto amado. La *reducción* de la cual depende la *totalización* resulta notablemente diferenciada con ello y sostenida con mayor claridad sobre una reflexividad de tipo autónomo. Sólo entonces puede llegar a formularse, con Jean Paul, «amor por amor».[32] Esto viene a afirmar que la causa del amor no está en las *cualidades* del otro, sino en su *amor*.

También en las obras teatrales de Marivaux se puede leer este proceso de diferenciación. Las circunstancias externas y las resistencias que se oponían a los amantes retrocedieron. El

amor se obstaculizaba a sí mismo hasta que, finalmente, lograba llegar con facilidad al matrimonio. Un programa que se establecía, conscientemente, como alternativa histórica. «Chez les comiques», dijo el mismo Marivaux, «jusqu'ici l'amour est en querelle avec ce qui l'environne et finit par être heureux malgre les opposants; chez moi, il n'est en querelle qu'avec lui seul et finit par être heureux malgré lui».[33]

Con la semántica de esa alternativa, ahora más agudizada entre el *plaisir* (o el *goût*) y el *amour*, se amplía ciertamente el terreno de juego de la información y la comunicación, pero sin que por ello se quiebre el estilo tipificador de la exposición del código. Se abren así caminos para la individualización personal, pero no se describen. Faltan todavía los signos indicativos, los nombres de los lugares, las señales de atención y de límite de velocidad. La subjetividad del placer es vital para todos, pero no tiene individualidad propia. El placer precisamente no es posible fuera de su contexto, pero por otro lado es divisible, con lo que contradice en todas sus características conceptuales el concepto hasta entonces válido de individualidad. Y sin embargo, sólo la persona individualizada puede sentir placer y amor y presentar testimonios de su autenticidad. La aceptación de ese concepto en un código para la conducta comunicativa consolida la autorreferencia y la obstinación entre los que establecen el intercambio como regla fundamental de la comunicación. Si se acepta esta regla, la consecuencia final no está lejos, pues es la comunicación misma y su abierta elaboración de las informaciones específicas del código lo que personaliza al sujeto que se individualiza en un determinado destino personalizado.

XI

LA INCURSIÓN DE LA SEXUALIDAD

Los análisis del último capítulo han constituido una interpretación más intensa que los relacionados con el siglo XVII. Esto se debe a la extensión de las fuentes literarias desde la aserción directa a la novela. En el terreno de los tratados temáticos y de la semántica del amor, registrada oficialmente, apenas si se apreciaron progresos en la transición al siglo XVIII. Más bien había quedado estancado el desarrollo. Las fuerzas de la normalización se impusieron. Actuaban, y eso es importante, en una doble dirección (¡posteriormente combinables de nuevo!). Por una parte, la semántica del *amour passion* era empujada hacia lo ligero, lo agradable, lo frívolo, lo desprovisto de compromisos.[1] El pensamiento conceptual de los libertinos, a los que uno había acabado por acostumbrarse, se vio libre de toda problemática. Por otra parte, sin embargo, había que dejarse llevar a nuevas síntesis, claramente establecidas, de sentimientos, virtud y fundamento religioso.[2] Los grandes conceptos tradicionales como la razón, la moral y la religión eran todavía indispensables, pero ya no ofrecían capacidad de alternativa. El progreso estribaba en el aumento de la sensibilidad psicológica y social tendente hacia lo personal, pero que no había cristalizado todavía en una semántica digna de ser conservada. Donde se quería describir un amor vehemente, se volvía a hacer uso del código del amor pasión por falta de otras formas de expresión (y eso pese a que los protagonistas del amor miraban con indiferencia ese código como modo de hablar, cuando no lo rechazaban francamente).[3]

A gran distancia de una semántica más exigente, el amor y la pasión podían existir uno junto a otra: se amaba el pecado y

la virtud, cada cosa a su debido tiempo. Se podía elegir, al menos a nivel de lectura, entre lo picante y lo armónico. La audaz propuesta de aceptar la pasión como *principio de selección*, sin perspectiva de estabilidad y de vivir la correspondiente paradoja como unidad, se disgregó en sus componentes. La diferenciación entre el amor frívolo y el amor sentimental no puede actuar en *un* código entendido como *diferencia*, al igual que ocurre con el *plaisir/amour*. Sólo pueden disfrutarse la frivolidad como frivolidad, el sentimiento como sentimiento, la virtud como virtud. Para eso no se necesitan grandes fórmulas.

Debe suponerse que esa doble vía para todo aquello que literariamente se ocupa del amor presenta algo un punto irritante y que a la larga acabará por no resultar satisfactorio cuando al tomar el camino de la frivolidad niega la verdad, la unión, el matrimonio y, por la vía contraria, se manifiesta partidaria del amor, virtuosa y opuesta a lo pecaminoso. Pero, ¿dónde quedan los puntos de partida para una combinación nueva? Charles Duclos encuentra una solución provisional para sus héroes: tras una total y completa actividad continuada con todas las relaciones amorosas en todo tipo de mundos femeninos, se debe llegar a un juicio generalizado y, después, partir en busca del puerto seguro de un matrimonio basado en la virtud y la amistad.[4] Pero ¿quién puede llegar tan lejos? ¿No es posible librarse del fatigoso trabajo del amor frívolo y tomar desde el primer momento una decisión justa basándose en las lecturas?

Si alguien se atreviera a exponer una interpretación completa y generalizada de las modificaciones que hasta el momento han logrado imponerse en el campo de la semántica del amor, habría que hacerla discurrir paralelamente a la conservación y fortalecimiento del simbolismo que expresa y legitima la diferenciación del ámbito del medio de expresión. Lo que en el código clásico se incluía como artificialidad, como un procedimiento de seducción *individual* y como galantería en el *seno de la sociedad*, debe ser abandonado para concentrar-

se en aquellos momentos de la semántica que simbolizan la irresponsabilidad y que hacen útil que un proceder activo en el amor se siga llamando *passion*.

En la línea de la *frivolidad* el amor se diferencia de los controles *morales* y en la línea de los *sentimientos* frente a los controles de la *comprensión*. La frivolidad y el sentimiento están en mutua oposición, pero eso no impide la función común: impulsar hacia adelante el proceso de diferenciación. El amor se vale al mismo tiempo de las dos palancas, que pueden ser utilizadas alternativamente, de acuerdo con el modo en que la sociedad pretenda mantener a los amantes bajo control: mediante la moral o mediante la razón. Ambos conceptos, la violación de la frivolidad y la idealización del sentimiento, no encuentran una relación estable en lo cotidiano del matrimonio unido a la familia y, de ese modo, conduce a su destrucción cualquiera que sea el principio elegido. Hacia mediados del siglo XVIII se hizo posible, por fin, que el concepto de naturalidad para la sexualidad, ya entonces fortalecida y tematizada como tal y para los sentimientos pasionales, se pudiera colocar sobre un común denominador que al mismo tiempo fuese expresión de que el amor se libraba, así, de las cadenas de la sociedad y que tenía sus propios derechos como parte de la naturaleza. También el concepto de la naturalidad del amor simbolizaba una diferenciación y no una perfección de las formas de existencia. Esto se dejaba combinar con la idea de que las pasiones eran «útiles» de cualquier modo que se presentaran y cualquiera que fueran las reglas o la falta de reglas que las acompañaran. Sólo debían ser juzgadas por sus consecuencias. Hacia 1760 se multiplicaron las novelas en que las pasiones eran parte integrante de la naturaleza de los personajes y que en nombre de la naturaleza misma se rebelaban contra los convencionalismos normales de la sociedad. El «amor libre» pasó a un ataque frontal a la sociedad.[5] Se dio en el incesto—primero como algo bueno y después perjudicial de acuerdo con los juicios de la sociedad.[6] Rechazaba el matrimonio porque

obligaba en el tiempo y en la forma. Se redujo porque sólo podía aparecer como algo propio de la naturaleza en el disfrute total de la sensualidad.[7] Y no fue capaz de ver que el concepto «naturaleza» es un concepto límite que excluye la unicidad, es decir, la individualización.

Los cambios realmente más importantes que aportó el siglo XVIII se refirieron a la sexualidad, aunque no tanto en la práctica de las relaciones sexuales en sí[8] como en su tratamiento como mecanismo simbiótico en la semántica amatoria. La victoria de los cristianos y de los bárbaros—o por lo menos así opinaba Bertrand Russell—[9] comenzó por destruir la cultura sexual del mundo antiguo, haciendo retroceder la vida sexual al campo de la animalidad. La continuada desvalorización de la sexualidad y la represión semántica, a partir del siglo XVI, habían comenzado a desarrollar tendencias hacia una privatización e intimidad cada vez más fuertes, por ejemplo en el sentido de una mayor vergüenza ante la exhibición del cuerpo desnudo.[10] De modo correspondiente surgió en la comunicación la reserva y el uso de las alusiones indirectas; no era permisible referirse a los favores recibidos aunque sí al dolor, según prescribió una de las damas de la época.[11] Así se estableció una de las condiciones previas para una codificación de la intimidad basada en la sexualidad. De manera paralela se fue modificando la teoría. Como algo natural la sexualidad era, por una parte, parte de la esencia del hombre corrompida por el pecado; pero también algo deseado por Dios, y por consiguiente no reprochable. El problema se formuló así a principios del siglo XVII: la naturaleza es buena de por sí, pero seduce al hombre y le hace llevar una conducta *que él mismo no podría aprobar*.[12]

La idea de que uno tiene que volver a dar su aprobación a la *propia* conducta posee raíces medievales.[13] Con ella la conducta individual pasaba a referirse a la conciencia reflexiva y quedaba simultáneamente sometida a condicionamientos sociales (puesto que los criterios de acuerdo con los cuales se pue-

de aprobar la propia conducta—o desaprobarla en su caso—tienen naturalmente un origen social). Este modelo ideológico que expone el instinto sexual como de naturaleza necesitada de control y consenso se mantuvo durante el siglo XVII, al principio incluso exagerado, puesto que los criterios de permisividad comenzaban a vacilar.[14] Como ya se ha indicado en el capítulo VI, la pasión, al fin y al cabo, puede aportar ese consenso interno y, con ello, se legitima la entrega total en el amor sensual. Al final del siglo XVII quedó clara la forma en que la toma de posición sobre la sexualidad hacía posible la generalización del medio simbólico amor. Las posibilidades que se han establecido oscilan entre: 1) la *sublimación* mediante contactos sexuales temporales, o incluso definitivos, pero de *posible exclusión*; 2) la modelación del curso de las historias amorosas *en furtiva analogía con el contacto sexual* (contactos corporales, aumento de la excitación, clímax, indiferencia y necesidad de separarse), y 3) la prolongación de la generalización en una *alternativa en la cual las relaciones sexuales no son tomadas en consideración* (la amistad). En el marco de estas variantes queda abierta la posibilidad de continuidad para un código propio de las relaciones íntimas.

En el siglo XVIII, el desarrollo ulterior de la reflexividad personal y social comenzó a modificar el punto de partida para un análisis del fenómeno de la sexualidad; surgió por encima de la tematización dominante religiosa-político-moral y posibilitó un tratamiento abierto del fenómeno.[15] Las barreras que se habían levantado también, y precisamente, en el matrimonio frente al desarrollo de las relaciones sexuales, se derrumbaron.[16] Se añadió a la valorización el concepto de naturaleza (física),[17] pero también se incorporó la tesis de que el amor, como tal, era virtud y por consiguiente no precisaba de ningún otro tipo de justificación moral. En la forma cotidiana de hablar pareció establecerse la identificación de la pecaminosidad con el amor.[18] La discusión sobre una alternativa entre las tendencias religiosas y pornográficas de la literatura, hasta enton-

ces en curso, quedaba desplazada y, con ello, el titubeo entre las expresiones idealizadoras y sarcásticas sobre la mujer y el amor que habían caracterizado de modo particular a la literatura francesa.[19] La aceptación del mecanismo básico ofrece una nueva fortaleza a la persistencia porfiada en el amor. El resultado es un lazo de dependencia (que se legitima en sí mismo) entre la voluptuosidad y el refinamiento, que acepta el límite frente a la *simple sexualidad* por un lado y el *amor* «platónico» por el otro.[20]

Muchas cosas hablan en favor de la sospecha de que ha sido la transición a una reflexividad social más elevada lo que ha encauzado la liberación de la sexualidad. Las novelas de Claude Crébillon (hijo) están estructuradas mediante diálogos que tratan de aproximarse al máximo a los hechos reales. En este caso la palabra *coeur* resulta superflua, pero no la palabra «espíritu». El amor ya no «es» exceso, sino solamente «un desir que l'on se plaisoit à exagérer».[21] Este rebasar la naturaleza, esta exageración, es lo que produce la infidelidad,[22] aunque de *todos modos parece ser algo necesario para la mediación entre* los sexos. La aproximación improvisada partiendo de la situación del momento resultará audaz, frívola, fácil; será razonablemente sensible pero nunca se realizará de modo vulgar; se deja llevar por un sofisma que no tiene por qué temer el examen a fondo, sino que precisamente todo ha sido calculado como soporte para el próximo paso a dar. La peculiaridad del último vestido puede retrasar durante algún tiempo el avance en el desvestir; o dejarlo a cargo de la fantasía del lector. A todo ello se une—considerado desde el punto de vista de la forma semántica—una disolución extrema del tema amor en *lo temporal y en lo intencional—un conceptualismo* temporal y social al cual tienen que adaptarse los comportamientos.[23]

Es cierto que entre las capas más altas de la sociedad francesa, especialmente en la *segunda mitad del siglo* XVIII, las relaciones sexuales habían alcanzado un alto grado de libertad, quizá excesiva si se piensa en una posibilidad de integración de

la sexualidad y el amor.[24] Otros países, y otras literaturas, comenzaron a reaccionar de manera opuesta y a rechazar el modelo francés. En Inglaterra, el interés por la sexualidad se desarrolló de manera notablemente peculiar y única y acabó por sufrir una auténtica convulsión. Con mayor fuerza que nunca, también en Inglaterra los problemas sexuales pasaron a ocupar el centro del interés general, después de que el culto a lo heroico dejó de estar de moda. Al mismo tiempo, las normas que regían el trato social decente se hicieron más rígidas y el ámbito de la sexualidad fue transferido a la zona de la incomunicabilidad. La mojigatería que llamamos «victoriana» ha sido erróneamente bautizada, puesto que en realidad es un producto del siglo XVIII.[25] La omnipresencia del interés por lo sexual pudo ser prevista a tiempo y, por lo tanto, relegada con la máxima firmeza, pero esto difícilmente puede ser aceptado como una consecuencia *a posteriori* de la severa moral puritana y sí, mucho más, como consecuencia de sus omisiones. En Francia, como quedó demostrado detalladamente en el caso de las relaciones extramatrimoniales, se elaboró un código de conducta altamente complejo para regular los asuntos amorosos; en Inglaterra, por el contrario, no estaba preparado todavía ese terreno. Consecuentemente, en Francia la valorización del papel de la sexualidad pudo ser elaborada de acuerdo con un concepto semántico de tradición oral; en Inglaterra, tuvo que ser efectuada y después reprimida. En esto puede verse con facilidad lo mucho que la evolución de las ideas depende de la capacidad de comunicación, de autoselección del material disponible. La interrelación de amor y matrimonio, proclamada por vez primera en Inglaterra, logró causar impresión en el continente. Pero adolecía de una debilidad fatal en un punto decisivo: al llegar al matrimonio la mujer tenía que conservar su integridad, pero para el amor esa exigencia no quedaba establecida. La integración falló en esa discrepancia, tanto de modo psicológico como semántico. Se exigía algo que no podía ser realizado sin hipocresía: enamorarse antes del matrimonio y

no realizar la experiencia sexual hasta después de haber contraído matrimonio. Si no se hubiera podido someter al hombre a otras posibilidades de aprendizaje, a un mejor conocimiento y a la correspondiente dualidad moral, ni siquiera la novela hubiera podido alcanzar visos de plausibilidad.

Resulta interesante, además, la comparación de la evolución francesa, hasta entonces rectora, con la literatura alemana contemporánea (las dos están todavía sometidas al sentimentalismo inglés). En Alemania, en el siglo el interés por la sexualidad era rechazado de manera general.[26] Se seguía mucho más atado a los conceptos tradicionales, diferenciando dos tipos distintos de aplicación en Thomasius y Leibniz, respectivamente (*amor concupiscentiae/amor benevolentiae*[27] y posteriormente: interés en la unión carnal e interés en el logro de la perfección humana), y se formuló esa problemática como antes en el marco de la diferenciación general entre el hombre y el animal. Claramente esto dependía de que también elementos del antiguo *amor rationalis* se prolongaran en el concepto del «amor razonable»[28] y destacaran como característica diferencial del hombre su razón. «Sensibilidad» e incluso «ternura» son en la literatura alemana conceptos que se refieren a las cualidades morales de la persona amada.[29] El sentimiento sigue siendo, como lo fue siempre, órgano de percepción de las cualidades morales. El concepto de sentimentalismo describe, ahora como antes, los controles de la razón sobre las pasiones y continúa atado al concepto de la vieja Europa que especifica las capacidades del objeto. Por esa razón, a la sexualidad no le quedaba otro campo que el ofrecido a los instintos animales. La comparación hace claramente visible hasta qué punto la valoración de la sexualidad estaba unida a la diferenciación de una semántica particular para el amor y a la retirada de la terminología de la vieja Europa.

La extensión fáctica de este clima de opinión es fácil de comprobar. Basta con leer la abundancia de fórmulas de éxtasis en el culto del amor al amigo, que abarcan lo corporal y se

dan en el culto mundano tanto como en el religioso. Los amigos que se saludan con una lluvia de besos; que caen uno en brazos del otro o que dejan descansar la cabeza sobre el pecho del amigo (como en el caso de Juan/Cristo); que hablan sin timidez, con toda sencillez de una «inundación de cordialidad», nada de esto hubiera podido ser escrito así si el escritor hubiera estado sometido al temor de que se le acusara de que fue el pensar en su propio cuerpo lo que impulsó su pluma para escribir de ese modo. La relación con el cuerpo quedaba, más bien, claramente orientada, todavía, a la antigua diferencia semántica de *res corporales* y *res incorporales*. Y el énfasis radicaba en la parte no corporal, espiritual, de esta diferencia. Sólo en el último tercio del siglo se produjo una conmoción en la seguridad de esa presunción (con lo cual la transformación no puede atribuirse a la galantería y al arte de seducción de los franceses y, con seguridad, tampoco a Wieland).

El *bouor* de la sexualidad tenía, sin duda, también misteriosa relación con la estratificación del sistema social. La fusión incondicional de la atracción sexual en el código del amor abrió la puerta de par en par a la promiscuidad de las clases sociales. La marquesa de M. subraya, en una de sus cartas, que para defenderse de los admiradores burgueses no necesitaba apoyarse en su virtud, sino que le bastaba con el buen gusto.[30] En Inglaterra, los matrimonios de una mujer con un hombre de clase inferior eran rechazados porque en ello podía traslucirse, con demasiada claridad, la existencia de un interés sexual en la mujer[31] (y las mujeres tenían que vivir, de acuerdo con las tesis de la novela, sin conciencia de la sexualidad). Con tales actitudes se subrayaba, de nuevo, la primacía de lo estratificado frente a la diferenciación funcional. Con ello, además, se insinuaba, al mismo tiempo, que la virtud es más fácil de superar que las barreras del buen gusto. Y sin embargo, habrá que preguntarse por la seguridad de ese buen gusto, teniendo en cuenta lo atractivo de un arlequín o de un *valet* en las obras de teatro de Marivaux. Un testimonio posterior ilumina violenta

y repentinamente la situación (y documenta al mismo tiempo de qué modo más angosto se entendía el atractivo sexual, cuando era simbolizado por la belleza y la juventud).

Humboldt anota en su diario (julio 1789)[32] de qué forma era excitado su apetito sexual por la «visión de la fuerza corporal contenida de la mujer»—particularmente de las mujeres de clases bajas—, y por consiguiente basó su matrimonio en contextos de tipo completamente distinto. Sea como fuere, al dar nueva forma a un código específico para las relaciones íntimas, con la inclusión del componente sexual como factor importante, se produjo, simultáneamente, un empuje hacia adelante en dirección a la neutralización de las diferencias de clase, gracias al fortalecimiento de la diferenciación funcional. Pero esto únicamente fue posible a partir de julio de 1789 y, en primer lugar, para el romanticismo.

Supongo que además de la valoración de la sexualidad también la competencia entre el «amor» y la «amistad» resultó decisiva, como fórmula básica, para una codificación de la intimidad. El amor sale ganando con ello. A comienzos del siglo XVIII ambas fórmulas avanzan con distintas probabilidades. Todavía Rousseau seguía siendo incapaz de decidirse—la fuerza de su descripción del amor se contradice con su opción por la amistad. La amistad tiene la ventaja de su mayor capacidad de generalización en lo temporal y en lo social. Puede exigir constancia, duración y fidelidad; y es posible también entre personas que no pueden, o no quieren, mantener relaciones sexuales.[33] Solamente la amistad podía realizar la reflexividad social en el nivel de individualismo ya necesario, mientras que el amor, al exigir un nivel de individualismo superior y exclusivo, tenía que conducir, forzosamente, al infortunio.[34] Consecuentemente, ¿no hay necesidad de seguir al marqués de Lambert y fundamentar el pronóstico de superioridad en la mayor posibilidad de generalización del concepto de amistad? De igual modo, la novela sentimental inglesa no quiere decir otra cosa, en el fondo, cuando subraya la presencia del amor en el matri-

monio.[35] La reflexión psicológica creciente, ¿no debe favorecer la amistad por encima del amor? Parece ser que el culto a la amistad del siglo XVIII vive, en principio, sólo de esta ventaja inicial. No es casual que la literatura alemana se muestre partidaria decisiva de esa idea y que avance a partir de ahí hacia la posibilidad de intimidad del matrimonio.[36] El amor, por el contrario, se aprovecha cada vez en mayor medida de la revalorización de la sexualidad.

Si bien en el nivel teórico se mantuvo una severa separación entre la amistad (espiritual) y el amor (sensual), ahora en la práctica la amistad pasa a ser considerada como un factor revalorizador de la sexualidad. «El amor sólo recibe beneficio cuando la amistad se nutre, con él, en los mismos pechos».[37] En cambio, el amor sexual (que es rechazado como simple sensualidad) es fundamento imprescindible del clímax amatorio. El proceso de ennoblecimiento no se puede poner en marcha sin esta base; la «inclinación recíproca de las almas» no puede conseguirlo por sí sola. «El amor no es *excitado* por la inclinación de las almas, solamente es *ennoblecido*, en el caso de que esté presente».[38] A ese proceso de ennoblecimiento el matrimonio le ofrece la seguridad de su constancia y apoyo. Y con inquietud creciente se determina que las tendencias hacia un amor basado en lo sexual se pueden observar también en las clases más bajas.

Esta evolución—de modo paralelo y armónico con la reflexividad—pierde su orientación hacia las cualidades estéticas y morales del (o de la) amante. Mauvillon, por ejemplo, sigue utilizando todavía el término «amor moral», pero con un sentido fundamentalmente modificado. Manifiesta: «Se me comprenderá de manera equivocada si se cree que se trata de la facultad de ser inducido a amar a un objeto principalmente por sus cualidades morales. Nada más lejos de eso. No es nada más, sobre todo en nuestro sexo, que una tendencia especial del instinto sexual hacia un único punto».[39] Esta mudanza de los sentidos sorprende a primera vista: ¿la moral como sexua-

lidad dirigida? Pero su fundamento nos aclara: la dicha (en el matrimonio) se hace depender «de la índole afectuosa de la otra parte».[46]

El resultado de la competencia entre la amistad y el amor confirma la teoría de la importancia de los mecanismos simbióticos para posibilitar la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Esta tesis tiene que ser precisada con el mayor cuidado. Sobre todo, conviene tener en cuenta que no afirma que las amistades no sean posibles ni insuficientemente probables, y menos aún que las relaciones sexuales sean condición indispensable para una comunicación íntima y altamente personal. El punto de vista decisivo es negativo, y esto es válido, asimismo, para todos los demás medios y mecanismos simbióticos.

Las posibilidades no reguladas de la acción de puesta en funcionamiento de procesos de alto grado de plasticidad, culturales y orgánicamente formativos, dificultarían la especificación funcional de las interacciones comunicativas y excluirían reivindicaciones más elevadas en este aspecto. Una economía de capitalismo intensivo presupone la suficiente satisfacción del hambre y de las necesidades primarias de la población total y, en el orden político, el «acuartelamiento» de la violencia física. Parece que es el mismo motivo el que dificulta—si no excluye—las relaciones personales a alto nivel con la *interpenetración intrahumana*. Nos responsabilizamos de concretar la violencia universal del compañero para elevarla al nivel de lo improbable, cuando al compañero se le ofrece la oportunidad de aceptar relaciones sexuales con *otra* persona. El contenido íntimo de las relaciones humanas que se realizan en la sexualidad es demasiado alto como para que pueda pasar inadvertido en otro tipo de relaciones, las únicamente «amistosas»; la magnitud de las otras posibilidades que podrían conducir a la intimidad resultaría difícil de aligerar, y la conciencia alternativa de esta problemática respecto de una posible reacción unilateral en ese sentido aumentaría todavía más esas dificul-

tades. Después se piensa en incluir en el modelo intercomunicativo las relaciones sexuales, para que no lleguen a convertirse en irritación: la relación ambiental de uno de los elementos del sistema de la intimidad acabaría por convertirse en fuente permanente de disturbios.

Al igual que el acuartelamiento de la violencia física queda reservado al Estado, así la sexualidad debe quedar reservada al matrimonio como condición precisa para cualquier evolución de nivel superior. Es posible que de manera indirecta el matrimonio en las capas sociales altas de los siglos XVII y XVIII hubiera ofrecido una base experimental como respuesta a preguntas semejantes. Las clases superiores reaccionaron con la liberación de sus ideas sobre el matrimonio, en oposición a la tendencia hacia una mayor individualización llegado el momento de las decisiones sobre la forma de actuar. Es decir, que se podía dejar en libertad al individuo pero no al matrimonio, lo cual en cierto modo resultaba lógico puesto que en las capas sociales superiores la reproducción se realizaba en el matrimonio y a través del matrimonio (no se basaba en la economía o la profesión, como ocurre en la actualidad). Lo que con eso se venía a significar era una evolución del código del *amour passion* limitada a las relaciones extramaritales. «Un bon mariage, s'il en est, refuse la compagnie et conditions de l'amour», opina Montaigne.[41] Ciertamente el matrimonio es un canal para la liberación del exceso de voluptuosidad, pero su esencia radica, ciertamente, en la comprensión mutua de los cónyuges y no en la pasión.[42] Cortejar a la propia esposa se consideraba como algo ridículo, lo mismo que la pasión en el lecho conyugal propio. Esto, desde luego, no excluía el respeto y el amor (como conceptos de gran tradición) a la propia esposa, a la que se daba un trato considerado.[43] Esta afirmación semántica e institucional tenía que bloquear, a la fuerza, la evolución del matrimonio en su camino hacia una relación personal íntima— al menos para las clases superiores. Esto nos permite ver cómo la sexualidad y el matrimonio estaban en contradicción,

una contradicción que no podía ser superada en modo alguno dentro del ordenamiento social entonces existente. La liberación de las relaciones sexuales no podía transformar el matrimonio en una relación íntima; y con las amistades podían tenerse experiencias muy similares.

La búsqueda de una nueva fórmula unitaria para el amor, la sexualidad y el matrimonio, que sería hallada en la autorrealización personal, tuvo, al fin y al cabo, consecuencias importantes en los campos de la pornografía y la obscenidad. Lo que podía llegar a ser rechazado en tales conceptos precisaba limitación y, consecuentemente, estaba sobrecargado con una serie de complicaciones que, a su vez, podían llegar a convertirse en un estímulo, un aliciente para mantenerse en equilibrio en la línea divisoria. El interés por la sexualidad y la mera descripción de esta no bastaban por sí solos para merecer la condena. El corte divisorio ya no podía situarse, sin más ni más, entre lo que constituiría pecaminosidad y lo que era espíritu. Lo obsceno se descalificaba a sí mismo por su falta de interés en el individuo o, para ser más exactos, en la posible alternancia de la persona elegida.[44] Con ello se introducía una conciencia de unidad (como siempre bajo la forma cultural y social), de modo que el amor podía permitirse el ser obsceno (bien fuera en el momento presente, en la expectación del futuro o bien en el recuerdo). La tendencia a individualizar al compañero aumentaba con la ayuda de esa *diferencia* y llegaba a los límites de lo que podría servir ya de pretexto para la codificación cultural.

Antes del romanticismo podía reconocerse en todos los órdenes las tendencias claras hacia una nueva síntesis que abarcaba las antiguas alternativas (voluptuoso/espiritual, amor/amistad, *plaisir/amour*) que, en principio, podían resultar válidas (aunque con algunas diferencias) para todas las capas sociales. La intimidad se consideraba como felicidad conyugal y exigía la inclusión de la voluptuosidad en un proceso de formación alternativa entre las formas anímica y espiritual. Con

esas exigencias la semántica amorosa seguía estando lo suficientemente abierta y era lo suficientemente rica para fomentar nuevos niveles evolutivos. La sistematización de la paradoja, elaborada en el clasicismo francés, ofrecía la impresión de un nexo plausible en ese ámbito orientativo más bien discrecional. Esta función no podía ser reemplazada y menos superada. Pero permitía variantes merced a las cuales el fondo temático del *amour passion* se adaptaba a nuevas condiciones; y la semántica del amor pudo así encontrar una forma que se ha convertido en tradición bajo la denominación de «romanticismo».

XII

EL DESCUBRIMIENTO DE LA INCOMUNICABILIDAD

Los análisis complejos y envolventes, como fueron necesarios para la semántica del amor del siglo XVIII, difícilmente se dejan compendiar. Toda generalización en el ámbito de las formas semánticas violaría el material histórico. Esto tiene especial validez cuando se busca respuesta a la cuestión de cuáles son las ideas verdaderamente nuevas y cuando se piensa que con ese interrogatorio es posible aproximarse a la esencia de una determinada época. Sin embargo, el siglo XVIII dejó tras sí un descubrimiento que, retrospectivamente, tiene que ser dignificado justamente. Se trata del descubrimiento de la *incomunicabilidad*.

Ya el siglo XVII comenzó transfiriendo hacia lo externo las aventuras heroicas y su desarrollo feliz o, en otros casos, trágico; en particular cuando se referían al amor. Una de las heroínas de Madame de Villedieu se encuentra en un palacio, al final de su historia: «Nous la laisserons former ses regrets en liberté, et se preparer à recevoir sans repugnance le poison qui luy fut apporté quelque temps apres». El envenenamiento, los asesinatos, crueldades, las grandes destrucciones, no merecen que nadie les preste atención, pues eso significa «tomber dans un Recit Tragique que j'ay toûjours soigneusement évité».[1] En el siglo siguiente la moral modificó su técnica de disimulo y la literatura su habilidad narrativa para pasar a la mediocridad. Ambas comenzaron a interesarse por el hombre normal. La virtud se convirtió en fórmula defensiva que, en caso de una fuerte sensibilidad, podía quedar postergada. Era algo que podía ser comprendido por el hombre normal, por el lector normal. No había que superar ya exigencias demasiado gran-

des y el dramatismo radicaba en el problema de la comunicación. La compleja realidad física de los interlocutores no es completamente comunicable; se trata «de ces choses dont on ne peut dire que la moitié de ce qu'elles sont», como formuló la Marianne de Marivaux.[2] La insolidaridad, al parecer, se convirtió en el medio de librar la mediocridad de lo que tenía de trivial. A ella hay que agradecer que también el hombre medio estuviera en condiciones de generar una historia que pudiera llegar a interesar a los demás.

La insolidaridad: con ello ya no se expresa únicamente que la pasión haga tartamudear a la retórica, trueque en confusa la charla elocuente y así la traicione. No se trata ya tan sólo de los desajustes condicionados por lo psíquico y situacional, que son, en sí mismos, adecuada comunicación para las pasiones. Más bien se trata de la aparición de barreras fundamentales en la comunicabilidad. No se trata del fracaso de la habilidad, sino más bien es la imposibilidad de ser sincero lo que se convierte en problema.

En un principio esto fue de aplicación general. La experiencia de la incomunicabilidad afecta allí donde la moral queda convertida en unos conceptos que ejercen cierta influencia contraintencional en la comunicación. Se trata de conceptos que exigen la autenticidad, la naturalidad, la falta de disimulo, la delicadeza y la originalidad; y la moral del siglo XVIII jugaba principalmente con estos conceptos.[3] Esa experiencia bloqueó también la expresión de la individualidad en el sentido de originalidad (cuando ya la cortesía prohíbe destacar la originalidad propia en comparación con los demás). Quien destaca su originalidad la pierde al compararse con los otros. Hay que ignorar que se posee, puesto que el conocimiento de ella acaba con su realidad.[4]

Este descubrimiento tiene más importancia que cualquier otra cosa para toda la codificación de las relaciones íntimas. La codificación atañe a un medio de comunicación, es decir, busca aumentar la efectividad de una comunicación en sí impro-

bable. Precisamente aquí radica un límite provocativo para la experiencia.

La diferenciación de las relaciones íntimas, en efecto, sólo es posible con ayuda de la comunicación. Exige la premisa de una codificación particular y la confianza en fórmulas semánticas muy exigentes. Conduce a la formación de sistemas sociales—temporales como siempre —que reproduzcan la interacción de dos seres humanos. Su intensificación es función del sistema social y, al mismo tiempo, es ese proceso lo que nos hace conscientes de las barreras que bloquean la comunicabilidad. La experiencia de la incomunicabilidad constituye un aspecto de la diferenciación del sistema social para la intimidad. La incomunicación no contradice la intimidad, sino que se corresponde con ella y con la diferenciación de esos sistemas que se ve obligada a afrontar.

La incomunicabilidad no es comprendida suficientemente si se piensa sólo en las limitaciones de la capacidad de expresión verbal. No se trata únicamente de ello, puesto que la comunicación necesita tiempo y los acontecimientos transcurren de manera más rápida que la comunicación, de modo que a la hora de escribir la propia autobiografía necesariamente hay que quedar retrasado si se pretende describir todo lo sucedido. Naturalmente, ya no se trata de la antigua doctrina que establece que determinados contenidos son secretos por su propia naturaleza y, por lo tanto, no pueden ser expresados abiertamente.[5] Incluso el punto de vista de que existen informaciones sobre el propio estado de ánimo, presunciones y, en particular, las intenciones propias con respecto a los demás, cuya comunicación no puede alterar al compañero, no llega al fondo de nuestro problema. De modo mucho más radical se trata del problema de si precisamente en las relaciones íntimas existe un sentido que queda destruido cuando se convierte en objeto de comunicación.

Toda comunicación descansa sobre una diferencia bien localizada: precisamente la diferencia entre información y co-

municación. Sin la protección de esa diferencia el receptor de la información se vería enfrentado directamente a la información, como en el caso de las percepciones de tipo normal acerca de lo que acontece en el mundo. La comunicación y la aceptación, o en su caso el rechazo, de las selecciones transmitidas a través de esa comunicación, sólo se alcanzan cuando el receptor puede diferenciar la selectividad de la información y la selección de la comunicación. Eso significa, también, que tiene que reaccionar frente a *ambas* y en un momento dado *reaccionar de modo diferente ante cada una de ellas*. Por ejemplo, el receptor de la información puede considerar la comunicación como auténtica y sincera, pero la información (lo informado) como falsa; puede dar las gracias por una noticia desagradable; puede considerar el hecho comunicado como carente de importancia, pero la comunicación desagradable o irritante («Tienes la corbata torcida»). Si es cierto que esta diferencia entre comunicación e información constituye la unidad comunicativa y que de la capacidad de establecer esa diferenciación depende todo lo que puede obtenerse de la información, la cuestión de las barreras inmanentes de la comunicación debe ser referida precisamente a esa diferencia.

Ahora podemos formularlo así: puede existir una vida sensorial que no se deje comunicar porque la afirmación de la diferencia entre comunicación e información se destruye en relación con ese sentido. Hablando en imágenes: la comunicación no puede seguir siendo fría cuando la información es demasiado caliente. Si esto resulta típico para la diferenciación de las relaciones íntimas altamente individualizadas, y si precisamente las relaciones íntimas son las que han llevado al descubrimiento de esa situación de hecho, no debe sorprender que el tratamiento teórico-atributivo de la intimidad (*véase* el capítulo III) nos lo recuerde. En este aspecto son utilizados todo género de comportamientos, incluso la conducta comunicativa, para conocer la disposición del compañero a participar en la relación íntima, someterla a prueba y reproducirla.

La comunicación, de la mano de la información que transmite, se convierte en información para el proceso atributivo. Permite sacar consecuencias sobre lo que el otro compañero, que todavía puede seguir amando o ya no ama, entiende por amor, espera, confía o exige; cómo trata de escapar de las dudas en una relación permanente o duradera; cómo, incluso, sospecha la existencia de dudas tales en el otro, pero lo atribuye a una autodescarga emotiva; cómo se aprovecha de que el otro sabe, pero no puede decir, que ya no es amado; cómo puede manejar situaciones en las cuales ambos saben que la falta de comunicación ofrece a uno de ellos más ventajas que al otro.

Precisamente esa valoración oblicua de las expresiones puede resultar abarcable en las relaciones íntimas y bloquear así la comunicación. Se sabe ya de antemano cómo van a suceder las cosas y se vacila en poner en juego algo que será difícilmente controlable en la comunicación. Bajo el condicionamiento de la intimidad, toda comunicación implica una relación personal y lleva consigo la expectativa de que también ésta será entendida, tomada en consideración, y corresponsable de la intimidad. Un intento de esquivar esta situación se vería obligado a seguir, como todo lo demás, la férrea ley de la responsabilidad que a todos es imputable. Es cierto que hay quien, en tales situaciones, maniobra con mayor destreza que otro y dispondrá de mayor capacidad expresiva. Pero en ese caso se sabe también, aunque no se pueda expresar ese conocimiento, que semejante conducta no es la adecuada para una relación que, de acuerdo con el código de la intimidad, queda definida como amor.

El siglo XVIII vivió el fin de la retórica, es decir, el final de la confianza técnica en la comunicación. El fracaso de los gestos puede destruir el amor falso, pero no el verdadero.[6] En un principio, siguió siendo considerado como relación comunicativa aquello que se desarrollaba entre los hombres. Las relaciones sociales eran comprendidas como completamente re-

flexivas, y precisamente este hecho llevó a la comunicación al límite de sus posibilidades. Nunca jamás volvió a darse un repertorio de pruebas tan rico en contenido como para poder hacer carrera con situaciones tales. Asirse conscientemente a las formas fue una de esas posibilidades. Las otras estaban en lo paradójico, en la ironía y en el cinismo. Esto significa que se percibía el error de la comunicación y se incorporaba como forma comunicativa. Para evitarlo se iba hacia el error a sabiendas. De ese modo se evitaba, cuando menos, el reproche de no saber lo que se estaba haciendo o de que no se estaba en condiciones de dominar los medios. Ésa era la forma que se adecuaba al programa de la Ilustración. También la centralización de toda la comunicación íntima en el acceso a las relaciones sexuales se acomodaba a este contexto. El tema conservó una relación con la realidad indudable y que no podía continuar fragmentándose. Finalmente, el coqueteo con la soledad pertenece más bien a una variación alemana en el ámbito de reacción ante la incomunicabilidad. Se aceptaba lo que había que experimentar, pero no dentro del marco de las relaciones sociales sino como una alternativa a ellas.

Para presentar este punto de vista con mayor claridad frente a una cuestión de detalle, elegimos la forma literaria de la novela epistolar. Esta forma novelística, tan querida en el siglo XVIII, es realmente muy indicada para presentar el estado de la comunicación en sus circunstancias interpretativas sin que, por su parte, se convierta de modo total (aunque casi) en tema de la comunicación. La carta puede describir los motivos por los que fue escrita (aunque también puede velarlos en su descripción). Incluso puede colocar en primer lugar un asunto contra el que pretende actuar. Las mujeres que escriben cartas en las obras de Crébillon rechazan el amor, pero el hecho en sí de que escriban esas cartas las acerca un poco más al amor; y en la siguiente correspondencia se va modificando de manera progresiva la continuación de las relaciones que fueron motivo de esas cartas. Además, el autor puede presentarlo todo de

modo que todo esto quede mucho más claro para el lector (y en la novela para el lector de las cartas) que para el propio autor, es decir, que resulte más evidente, más ostensible para el observador que para el protagonista.[7] La evidencia para el lector (en ambos terrenos) incluye la falta de evidencia para el escritor. Esto puede proseguir en el campo de lo ingenuo (o, en su caso, utilizar la oportunidad de presentarse como ingenuo y, partiendo de aquí, dirigir la razón del lector. La novela producía en sí misma la continuación de la historia (por ejemplo las esperanzas y temores reproducidos en ella). La forma encuentra su unidad en la incomunicabilidad que se produce en el proceso comunicativo; logra que lo *incomunicable* se convierta en conocimiento, sin que tenga que pasar por la vía de la comunicación y arriesgarse así a ser destruida.

En la crítica burguesa de la «degeneración de las buenas costumbres» del mundo cortesano naufraga la cuestión conjuntamente con las formas vitales que tratan de responder a la incomunicabilidad. La desaprensión será recordada siempre y con ella la frecuencia del adulterio en la nobleza y en la figura de Versac[8] el «libertinage de tête»;[9] pero como esta elección formal no surgía con facilidad, tampoco era practicada por voluntad propia, y puesto que su exposición era cualquier cosa menos autocomplaciente con la realidad, no podía perpetuarse ni ser *explicada* con un lenguaje escrito. El romanticismo todavía sabe mucho de eso, y quizá de manera particular Friedrich Schlegel—*Lucinde* llegó a convertirse en escándalo por ello, al menos en cierta parte. En su lugar se estableció un humanismo tan altamente convulsionado como inepto, exigente y trivial, precisamente porque en esos *momentos* se trataba de hacer solidario amor y matrimonio. Hasta ahora no se ha conseguido volver a recuperar el sentido de la amargura de la soledad en la intimidad. Contra eso no sirven de ayuda ni un medio de comunicación ni una semántica elaborada; las generalizaciones simbólicas de este tipo están especializadas en hacer posible la comunicación más improbable. En cuanto a la

experiencia de la incomunicabilidad no existe nada, por lo tanto, que pueda haber servido de base para la tradición. No se dejó canonizar como máxima del amor.

Sobre este fondo cobró vida el nuevo modelo «Pamela». La máxima era permanecer virgen hasta la noche de bodas. Esa máxima expresaba la unidad del amor, el matrimonio y las relaciones sexuales; pertenecía, al menos en calidad de componente parcial, a este código. El amor es esa peculiar excitación que se experimenta cuando alguien se da cuenta que ha tomado la decisión de casarse. Hecho este que se corresponde con la imagen de la mujer que vive sin tener conciencia sexual hasta el momento del matrimonio. En vez de aferrarse a esa conciencia lo hace a su virtud.

Lo que ocurre es que la conciencia de la virtud es también, lógicamente, conciencia de la sexualidad. Y la negativa a cualquier tipo de relación con connotaciones sexuales antes del matrimonio puede ser comprendida, asimismo, como una suave presión, o incluso un rasgo táctico dirigido a la realización del matrimonio. Este modelo suprime la antigua diferenciación entre *prudes y coquettes*, que presupone una conciencia, en las mujeres casadas, excesivamente atenta a la sexualidad. Suprime también la antigua diferencia entre amor *sincero* y amor *falso*. Su lugar es ocupado por una *diferencia de nuevo tipo entre las inclinaciones, impulsos y objetivos conscientes e inconscientes*. Para proteger esta diferencia la mujer queda oficialmente desexualizada. Se le atribuye *conciencia de la virtud*; que con ello podría conseguir casarse y tal vez un matrimonio que la hiciera ascender en la escala social, seguía siendo para ella algo inconsciente y tenía que continuar así.[10] Todas esas actitudes de comportamiento continuaban siendo ambivalentes, puesto que la mujer había librado su propia conciencia de la diferencia estricta entre lo consciente y lo inconsciente. Esto, a su vez, significa incomunicabilidad. No es posible el entendimiento de esos «verdaderos motivos» dirigido hacia un fin concreto;[11] la actitud corporal que mejor se acomodaba a ello

era el desmayo. También el hombre debía dejarse contagiar por la virtud y *por esa razón* concluye casándose. Sin embargo, el hombre no se dejaba seducir ni llegaba al matrimonio a consecuencia de un chantaje. Únicamente el lector de la novela podía leer la historia desde la perspectiva de la alternativa consciente/inconsciente; y para él se hacía plausible (es decir, comunicable) que en tales relaciones se expresa lo incomunicable. Esto quiere decir, en efecto, que el rodeo en torno a la literatura, a la novela misma, significa una desviación necesaria. ¡En particular resulta necesaria para la comprensión del código de la intimidad!

Volvamos una vez más a ocuparnos de la posterior evolución del medio de comunicación amor y al salto de la incomunicabilidad, pero sobre todo a la simple formulación de la sinceridad y *self-disclosure*. No se advierte tendencia alguna a la normalización del problema de la incomunicabilidad. También al respecto habrá que encontrar fórmulas que, con las intensificaciones que provocan la diferenciación y la codificación de las relaciones íntimas, penetran la *interpenetración intrahumana* e incluso las posibilidades de comunicación. El lenguaje del amor (sus palabras, el idioma de sus miradas, el lenguaje corporal) consigue su propia transparencia. Elabora lazos que crecen sobre él. No es posible sugerir interpretaciones, fomentarlas, pactarlas ni concluirlas. La interpenetración intrahumana significa, principalmente, que el otro, como horizonte de su propia vivencia y acción, hace posible la individualización del amante, lo que no podría hacerse realidad sin amor. Esta sujeción al horizonte en la interpenetración se desliza sobre la comunicación y acaba librándose de ella. La aceptación de esta experiencia puede suponer tanto contento como amargura, según la postura de cada cual respecto del amor.

No es casual que el romanticismo siga la experiencia de la incomunicabilidad. Cualquiera que pueda ser el principio, o los principios, de ese nuevo estilo, una de sus particularidades estriba en que el escritor (o en su caso el artista) representa

una escenificación de que sabe que el lector (o el observador) no cree en ella. El estilo «realista», por ejemplo, es abandonado durante algún tiempo para después, en el segundo tercio del siglo XIX, volver a emerger (¡como estilo!). El propio romanticismo se apoya en el hecho de que el autor y el lector presuponen recíprocamente que la escenificación, por muy universal que sea su significado, no debe ser tomada en serio. Precisamente es esto lo que sirve de base al entendimiento, lo que da su encanto peculiar a la obra de arte y lo que debe ser considerado como indicador de algo que la comunicación directa no está capacitada para señalar. Lo incomunicable se hace accesible a distancia. Y con ello no se trata ya sólo de la ambigüedad de los sentimientos y de la falsificación de su sentido en el diálogo, sino que el problema se generaliza y se eleva a la categoría de sentimiento universal que trasciende todas las posibilidades de expresión. El reconocimiento de la realidad queda aislado y se hace enigmático en sí mismo. Todas las ideas reciben, en consecuencia, matices invisibles. El paso siguiente es su transformación en ideologías y, más tarde, en trivialidades.

XIII

EL AMOR ROMÁNTICO

Aunque para nosotros la experiencia de la incomunicabilidad significa el momento crítico en que se compendia el logro conseguido en el siglo XVIII al alcanzarse una mayor sagacidad, esto no tiene por qué ser celebrado como un beneficio extraordinario ni fue aceptado tampoco en el código del amor pasional. Pese a todos los progresos conseguidos en lo que a la comprensión de la sexualidad se refiere, pese a cualquier favoritismo en favor de los sentimientos, pese a todo el entusiasmo de la intimidad, lo cierto es que en el siglo XVIII se produjo un estancamiento del medio de comunicación en las relaciones íntimas; o, cuando menos, se vio éste sometido a importantes cambios que no estuvo en condiciones de asimilar.

Las tendencias no sólo a fomentar en el amor el antiguo sentido de solidaridad con el compañero, sino a proclamar el principio de *elección* del cónyuge, es decir, el matrimonio por amor, no fueron tenidas en cuenta. En el siglo XVIII eso fue, todavía, rechazado mayoritariamente.[1] Al fin y al cabo el motivo de *rechazo*, es decir, el no poder llegar *a amarse*, encontró una atención particular cada vez mayor. Este problema se deja relacionar difícilmente con una diferencia conceptual entre la aristocracia y la burguesía;[2] depende más bien del hecho de que la familia seguía siendo considerada en el cambio de generación como una unidad permanente y, por consiguiente, no se pretendía obviar la necesidad del matrimonio como fundación de una nueva familia, pero que debía ser controlado en calidad de reproducción de la familia.[3] Consecuentemente, hasta muy entrado el siglo XVIII la burguesía pudo oponer a la «falta de buenas costumbres» de las capas superiores de la so-

cieda l sólo el mantenimiento del papel dominante del hombre en el matrimonio y la familia y la correspondiente supeditación de la mujer.[4] Los conceptos sobre el amor de los esposos tienen una base racional de importancia. Se basan en la aceptación del puesto que uno de ellos debe ocupar a lo largo de su vida. Una buena prueba la constituye que el temor y el amor no eran considerados como necesariamente separados, y menos aún como fundamentalmente contradictorios—como en la relación con Dios, la relación con el amo y en relación con el dueño de la casa.[5] Lo importante no era apurar los goces de la vida en las pasiones propias, sino el desarrollo de una solidaridad libre en el seno de un orden determinado. Y a esto corresponde la idea de un señor que ama su propiedad, es decir, su casa y sus bienes, a su mujer y a sus hijos.[6]

Fue en Inglaterra donde se abrieron las primeras brechas en esa estructura, generalizada en Europa, del dominio del hogar. El que esto ocurriera precisamente en Inglaterra está en relación directa con el hecho de que allí lo que se había convertido en tema principal de la controversia no era tanto la posición social de la esposa como su posición en el hogar, lo que estaba determinado por el predominio religioso-jerárquico del hombre. Con análisis muy sensibles, desde el punto de vista racionalista y psicológico, se defendió desde el primer movimiento reformador la igualdad básica de los esposos y el fundamento del matrimonio en el amor, la razón y el respeto mutuo.[7]

La fórmula de Milton era «love and peace».[8] Una familia sana, en este sentido, se consideraba como la condición previa imprescindible para cualquier reforma del Estado. El Estado debía tomar en consideración esta igualdad y no sólo la simple reproducción física de la humanidad. Esta diferencia polémica hace innecesario, en principio, aclarar más detalladamente la fórmula «love and peace». En el propio Milton esto resulta íntimamente relacionado con los conceptos igualitarios, pero ni éstos ni el programa de agilización del divorcio podían imponerse en aquel tiempo.

Esta evolución, específicamente inglesa, tiene que ser considerada en relación con la introducción de la economía del dinero, en particular con la inclusión de los bienes inmuebles, sobre todo de las *tierras* y del *trabajo* en la *integración monetaria* del sistema económico. El concepto antiguo, y realmente lógico, de amar aquello que nos pertenece, perdió con ello su plausibilidad. No es preciso negarle capacidad emocional al viejo amor a la propiedad, a la casa, a los bienes, a la esposa y a los hijos. El punto crítico estriba en que esa combinación de relaciones personales y conceptos de propiedad se iba haciendo cada vez más difícil a medida que aumentaba la *diferenciación* funcional entre ambos campos y, por último, acabó por quedar desacreditada del todo; y también que era una manifestación que incluía a la nobleza y a la burguesía, aunque no fuera específicamente burguesa ni tampoco estuviera limitada a la aristocracia.[9] De acuerdo con los conocimientos actuales, esto no tiene nada que ver con la «industrialización». Los lazos domésticos íntimos y los esfuerzos en favor del mantenimiento de los logros económicos tienen que ser considerados como compromisos *(commitments)* de tipo distinto obligadamente subordinados a diferentes códigos semánticos; y esto fue decidido ya antes del inicio de la industrialización.

La exigencia que en un principio logró imponerse en Inglaterra[10] en favor de una vida familiar íntima y personal enlaza con un sentimentalismo moral de nuevo tipo. En ambos aspectos la diferencia que origina esta temática es la negación de la subordinación estructural de la mujer, la negación a copiar la jerarquización política en el seno de la familia. La fuerte *diferenciación estructural* entre la familia y el ámbito político crea, por su parte, la *diferencia semántica* que da impulso a la evolución del código de las relaciones íntimas. En todo caso, éste es el fondo institucional, el único desde el que pueden comprenderse la *intensidad* y el éxito literario de la nueva semántica del sentimiento. Pese a ello, el individuo no llegó a imponerse totalmente. Hay que concederle el disfrute de su propia vida,

que exprese sus sentimientos, que busque su suerte y acabe por encontrarla... y todo eso en el otro. Pero algo muy distinto es fundar, basándose en ese principio, instituciones como la familia, la educación y el matrimonio.[11]

Otro obstáculo radica en el concepto de la propia personalidad individual. Pese a que la literatura al principio del siglo XVIII subrayaba en los temas del amor y de la amistad el hecho de que son individuos concretos los que buscan su felicidad en esas relaciones, con ello en principio no se pretende otra cosa que poner de relieve lo negativo de las circunstancias clasistas como el más destacado de los puntos de vista. Se continúa siendo individuo en tanto que la relación con la intimidad social no tome en consideración su pertenencia a la nobleza o a la burguesía. Con ello retrocede la galantería, que sólo era practicada en las capas altas de la sociedad y, con ella, la terminología con la cual se habían transferido atributos específicamente clasistas como condición previa para la amistad y el amor. En el lugar de la *honnêteté* se sitúa la integridad. Pero las características siguen siendo generales. También la facilidad con que se busca la amistad por la correspondencia y el ritmo con que se desarrollan las amistades más íntimas atestiguan que las características personales no juegan un papel demasiado grande. No se origina la amistad con unos caracteres únicos que sólo son aplicables a un amigo determinado y que le diferencian de todos los demás.

Sólo con el avance del siglo pudo sumar contenido suficiente el vacío semántico producido por la eliminación de los lazos clasistas y la introducción de la idea de individuo. Sólo poco a poco crecieron las razones acuñadas por el ambiente, la educación, los viajes y las amistades; y solamente a finales del siglo (y propiamente sólo en la filosofía alemana) se encontraron las formas radicales que afirmaban la universalidad del yo y la subjetividad de los esquemas universales.[12] Por vez primera, es en esta antropología filosófica y en la literatura romántica influida por ella donde se proclama como principio

universal la *concreción* y la *singularidad* del individuo. Cada alma tiene su propio universo. Es decir: dos almas, dos mundos. Madame Staël encuentra también una fórmula semejante; también a ella le pareció el amor como una elevación de *todo* lo relevante a través de su relación con *otro* ser humano.[13] El romanticismo alemán contemporáneo partía de la relación de un mundo con otro para la valorización de un mundo sobre otro.[14] El refinamiento psicológico, en lo que se refiere a las propias personas y su tratamiento, siguió cierta suerte de universalismo subjetivo. El mundo de los objetos, la naturaleza, se convierte en caja de resonancia del amor. Si se comparan las novelas de comienzos del siglo XVIII con las del siglo XIX, se ve cómo retrocede el diálogo de los amantes; es complementado o sustituido, casi, por el encanto del objeto en el que los amantes viven su amor en relación con los otros.[15] Cuando el amor de este género vive de su propia esfera de experiencia y se entrega a los amantes—y esto precisamente es amor—, resulta casi imposible agregarle una teoría del Estado o una teoría económica; pero el concepto se corresponde exactamente con lo que puede esperarse del amor entendido como la entrega sin reservas a la *singularidad del mundo* del otro (y no sólo a sus cualidades).

Con ello se amplía el campo temático, que puede ser asociado con el amor y, al mismo tiempo, lo lleva a un principio central. El amor no queda ya supeditado exclusivamente a una representación de las cualidades corporales y morales. *Anything goes*, aun cuando la literatura burguesa prefiera una semántica de pan negro,[16] hogar y jardín. El cambio no radica únicamente en que hace observables y descriptibles las situaciones, imágenes y oportunidades del amor; radica en su extensión y en su reducción. Las complicaciones que hubo que abordar cuando comenzó a comprenderse el amor en su reflexividad social tienen ahora que ser destacadas de nuevo. Así se llegó por vez primera al romanticismo. Su semántica del amor se refiere a una relación específica entre el sujeto individual y el mundo.

Lo que hay de novedad en todo esto se advierte mejor en la comparación con el principio de individualización de la filosofía de Leibniz.[17] También Leibniz determina previamente la individualidad con la correspondencia universal, pero esa correspondencia es referida a la representabilidad en la *dimensión real de las cosas* (metáfora: espejo). Sólo en el transcurso del siglo XVIII—¿puede decirse que a causa de la experiencia del nuevo principio de individualidad?—se incorporaron la *dimensión temporal* y principalmente la *dimensión social*. La influencia de Leibniz en esa evolución es difícil de determinar. En todo caso fue llenando, poco a poco, todo aquello que, como universo, constituye individualidad y, como individualidad, universo con relaciones históricas y de práctica social. Y sólo esas dimensiones proscritas ponen sobre el terreno la individualidad personal en su singularidad universal. Al mismo tiempo, y por esa causa, se incorpora a la función el amor junto con la educación y la sociabilidad: la evolución temporal de la sigularidad concreta de un punto de vista universal exige la influencia activa del hombre sobre el hombre e incorpora esa influencia.

Lo nuevo es, principalmente, un momento que no es tan fácilmente reconocible en la semántica del amor y la individualidad, exactamente la *función* para la cual la singularidad individual es tomada en consideración. Esta función sirve, en el contexto del amor, para detener la entropía y como orientación opuesta a la decadencia. Para poner de relieve lo que acabamos de decir, recurramos de nuevo a las reflexiones teórico-atributivas presentadas en el capítulo III. Se busca en la entrega propia de las relaciones íntimas (y de manera especial en casos de intimidad basada en la sexualidad) certezas que vayan más allá del instante; y se acaba por encontrarlas en la forma en que el compañero se sabe idéntico consigo mismo: en la subjetividad. La subjetividad nos llevó más allá del momento porque en cada cambio radica su propia esencia. Así la persona del otro, y sólo ella, puede dar duración al amor en su estabilidad dinámica, y

eso de modo particular cuando es comprendida como sujeto/relación-universal, es decir, cuando ya de antemano incluye en ella todos los cambios. La momentaneidad de toda intimidad plena era consciente de su fatalidad—esto puede leerse en John Donne o en Bussy Rabutin, en Claude Crébillon y, finalmente, en Stendhal. La fórmula subjetiva relacionada con la inexorabilidad de un yo que acompaña a todas las variaciones ofrece una respuesta adecuada y digna.

Esta fórmula no excluye el cambio; por el contrario, lo incluye. También los amantes no merecedores de confianza son sujetos en sí mismo y eso lo saben los románticos mejor que nadie. Se trata, como en todas las cuestiones prácticas que se orientan hacia un sujeto filosófico trascendental, de hacer que el sujeto descienda al plano de la operatividad cotidiana y de someterlo así a prueba en la práctica. Se trata de observarlo en su comportamiento para ver lo que de estable se puede atribuir a su conducta.

Esas exigencias tienen que perturbar la semántica de la intimidad y modificarla. Mientras se entienda la personalidad desde el punto de vista individualizado, será menos probable dar con un compañero con las *cualidades esperadas*. La dirección y el fundamento de la elección de compañero no pueden ya seguir apoyándose en tales cualidades; éstas seran exigidas en el símbolo del medio de comunicación, en la reflexividad del amor y en la historia evolutiva de un sistema social de íntima ligazón.

Las condiciones evolutivas para el desarrollo continuado del medio de comunicación amor, y para la formación provisional concertada del romanticismo, no se produjeron en Francia sino en Alemania y, precisamente, en el último tercio del siglo XVIII. La antigua abstracción intelectual que todavía seguía existiendo ligeramente modificada, orientada principalmente hacia las diferencias fundamentales del amor sensual y no sensual, recibió el complemento de las aportaciones inglesas y francesas: el sentimentalismo (Richardson); las indecisas oscilaciones de Rous-

seau entre amor y amistad en la novela que iba degenerando de lo galante a lo frívolo, aunque seguía siendo idéntica en lo tocante a la observación. La mística y la ilustración vivían juntas. El rechazo de la sexualidad, reducida ahora a la animalidad, se veía anulado por el *Sturm und Drang*. La sensibilidad ascendió desde un suelo piadoso hasta una autotortura fundamental, mientras que al mismo tiempo se concede al amor el derecho a la sexualidad y se pretende salvar (con Rousseau) el matrimonio como amistad. Hacia finales del siglo se hizo obligatorio coincidir con la filosofía kantiana o tomar una postura abierta de rechazo. En conjunto, se tenía la impresión de que la diferencia entre un autor y otro era en esos días mayor que la diferencia entre diferentes épocas históricas. No podía imponerse ninguna diferencia rectora, ni siquiera la diferencia entre sensual/no sensual, entre *plaisir/amour* o amor/amistad. Todas tenían validez y el resultado general era el aumento del sentimiento del propio valor en la mujer (ya lectora). Las líneas se cruzaban, los contrastes perdían sus contornos más significativos. Como nunca con anterioridad (y en este aspecto llama también la atención de modo particular el contraste con el tiempo de génesis del *amour passion* en el siglo XVII) se estableció lo personal en la poesía y la literatura, ni tampoco éstas se interpretaban recíprocamente a tenor de lo personal.[18] La semántica de la intimidad actúa provisionalmente como un caos estructurado, como una masa en fermento que fabrica su propio calor, que motiva a cada uno a sacar sus propias conclusiones y con ello da un nuevo empuje a la individualización por encima de su simple presencia en el sentimiento. Muchos escritores, tanto en la literatura como en sus vidas propias, consideran preciso por razones semánticas contar con dos mujeres para de ese modo agotar todas las posibilidades del amor. Otros emplean detalles fácilmente reconocibles de su propia biografía.[19] Todo esto se disolvió de modo bien diverso en múltiples variaciones que sólo pudieron cuajar en resultados comprensibles por vez primera en el concepto romántico del amor.

Esta novedad no resulta lo suficientemente comprensible cuando uno inquiere el cambio de postura con relación a los temas tratados. Tiende a una nueva fundamentación del amor que así podrá aparecer como algo nuevo en la tradición. Sobre los criterios del romanticismo no se ha llegado al acuerdo: ¿se trata de la intención que busca una síntesis (que ya no puede ser realizada), de la afirmación de la unidad de sujeto y mundo, del desviarse de la normalidad lo que hace posible todo esto? En el ámbito de la semántica del amor llama principalmente la atención que esta vieja diferencia en las formas típicas de la semántica, la diferencia entre la idealización y la paradoja, se constituya en una nueva unidad. El propio amor es al mismo tiempo ideal y paradójico, en tanto que pretende ser la unidad de una dualidad. En la autoentrega hay que preservar el yo y darle mayor relieve, reflejar el amor de manera completa y realizarlo totalmente de una forma al mismo tiempo estática e irónica.

En todo esto prevalece una paradoja de nuevo cuño y típicamente romántica:[10] la experiencia del *aumento* de la visión, las vivencias y la gratificación de la *distancia*. La distancia permite la unidad de la autorreflexión y además un compromiso que en un gozo directo acabaría por perderse. Así, el acento de la realización pasa a la esperanza, a la nostalgia, a la lejanía y, como consecuencia de ello, hay necesariamente que buscar y temer, al mismo tiempo, los progresos en el proceso del amor.

Queda claro que ya no pueden seguir siendo los atributos o las virtudes específicas de una clase social los que reciban el premio del amor. Se trata de alcanzar la individualidad en el mundo propio de cada uno. De ese modo se conserva la asimetría de los sexos como asimetría de actitud frente al problema. El hombre ama el hecho de amar, mientras que la mujer ama al hombre; con ello la mujer, por una parte, ama más profunda y más primariamente, y por la otra también más ligada y con menos capacidad de reflexividad. Lo que el romanticismo postula como unidad continúa siendo una experiencia del

hombre, aun cuando, y precisamente por ello, la mujer sea el amante primario y la que haga posible el amor al hombre. La *sociabilidad* del amor llegará así a ser comprendida como el *incremento de la posibilidad de una autoformación consciente*, lo que conduce al rechazo definitivo del concepto del amor por sí mismo.[21]

Una de sus primeras consecuencias es la total inclusión de la sexualidad y la permisibilidad de todo cuanto antes no pudo conseguir sus derechos merced a la alternativa entre la pasión frívola y el matrimonio árido. En lo que se refiere a la sexualidad se trata ahora de algo más que de un esfuerzo para que sea reconocida la parte de animalidad existente en el ser humano;[22] en lo que respecta al matrimonio, es algo más que un consenso comprensivo sobre la realización de los deberes reservados a cada uno. Amor es matrimonio y matrimonio es amor—al menos de acuerdo con el derecho natural de Fichte.[23] Consecuentemente, la mayoría de los matrimonios no son sino proyectos de matrimonio, pero al menos se sabe de qué se trata. La evolución errada de la semántica amorosa hacia lo ligero y lo frívolo cesa y, de ese modo, resulta totalmente superfluo subordinar el amor a una amistad que se considera más valiosa porque es más estable y duradera.

Todo esto encaja en la despedida general de la semántica de la vieja Europa según pudo ser observada en torno al 1800. También en otros aspectos el hombre dejó de verse determinado por su diferencia con el animal. Su mayor patrimonio, por ejemplo, dejó de ser su capacidad para reconocer cualidades universales transfiriéndose a la capacidad de establecer unas relaciones autorreferenciales de carácter universal.[24] Este patrimonio lo individualiza como sujeto que difiere del mundo y no ya como un ser de un género específico hombre que se diferencia nítidamente del género animal. En el marco de este cambio de disposición de la semántica humana surgen, para el tema amor, nuevas connotaciones y nuevos medios de formulación. Cuando en el amor se trata sencillamente del hombre

como individuo, con ello se ahonda en la comprensión de la *reflexividad social* (y no sólo de la reflexividad individual de las sensaciones); la reflexividad social—al menos en el ámbito de la *interpenetración intrahumana*—se convierte en condición constitutiva de la «formación» de la autorreflexión individual y a la inversa.

Los fundamentos históricos y teoréticos para el entendimiento de este desarrollo los diseñamos ya con anterioridad. En el curso de la expansión y la universalización del medio de comunicación amor tuvo que prescindirse de las analogías de las cualidades pretextadas para pasar a fundamentar el amor en su propia facticidad. En primer lugar, cabe formular con mayor fuerza, que el amante, en su orientación hacia el otro, siempre se refiere a sí mismo: encontrará en la dicha del otro su propio dicha.[25] Todo esto deberá ser fijado, de entrada, en conceptos generales que tienen que ser satisfechos de manera individual al igual que lo son la dicha, *voluptas/taedium*. La autorreferencia del sujeto no es, sin embargo, reflexividad del proceso. Hacia mediados de siglo la sensibilidad tendió un puente a la reflexividad precisamente porque con ello se subrayaba la dinámica de lo subjetivo y también en este aspecto no se formulaba ninguna diferencia entre los sexos: *ambos* tienen que ser sensibles. La autoelevación de la sensibilidad propia acaba por hacer que resulte dudosa la actitud que se siente (si alguna se siente) por el otro en su más profunda intimidad. Además, resulta difícil la renuncia a cualidades tales como riqueza, juventud, belleza y virtud, etc., como fundamento del amor y se precisa de apoyo firme en el propio derecho a la individualidad.[26] En tanto que esto se refiera a las cualidades, puede llegarse a amar de oídas. La desarticulación de esas condiciones previas refleja que el proceso escora sobre sí mismo. El amor de oídas fue sustituido por el amor del amor, que busca su objeto en la reciprocidad del amor, en la reflexividad social, y se constituye sobre ellas. La reflexividad del amor es algo más que una simple colaboración de la conciencia del yo

en el amor, más que la simple conciencia de la realidad de que se ama y se es amado. Tampoco la influencia de la inteligencia en el amor, y el correspondiente refinamiento, que en Francia se glorifica como *délicatesse*, afecta al contenido del amor. Pue de renunciarse a todo[17] cuando se ha encontrado la reflexividad del amor.[18] Entre esto se cuenta un sentimiento de correspondencia que es buscado y afirmado de modo sentimental: que se puede amar como amante y amado y que también el otro puede amar como amado y como amante a su vez, es decir, que su sentimiento se refiere precisamente a esa coincidencia de los sentimientos. El amor se dirige a *un yo y un tú*, en tanto que ambos estén en relación de amor, es decir, que tal relación se haga posible alternativamente y no porque sean buenos, hermosos, nobles o porque sean ricos.

La reflexividad del amor es, contemplada desde un punto de vista abstracto, una posibilidad para todas las capacidades y todas las situaciones y de ningún modo un asunto esotérico que quede reservado a unos pocos grandes amantes o especialistas de la seducción. No exige de manera incondicional la tarea pesada de la pasión. Puede discurrir en dirección al fortalecimiento de los sentimientos, pero no le es necesario hacerlo. Lo que sí fortalece—al menos en el romanticismo—es la capacidad de gozo a través de los sentimientos y también la posibilidad de sufrir mediante los sentimientos. «Amor por amor» se convierte en una fórmula existencial y su más impresionante profeta es Jean Paul.[19]

A pesar de todo, en el romanticismo no se trató todavía de la posible «democratización» del amor en el sentido de convertirlo en una posibilidad igual para todos. La forma en que lo considera la semántica es ésta: la unidad de idealización y paradoja bloqueaba lo que de otro modo era posible. Con «romántica ironía» hacia el amor se decía que éste no se había hecho para las criadas y los obreros. Sin estar conmovido particularmente por las diferencias características de las clases sociales, la universalidad del amor romántico (como la universa-

lidad burguesa europea) era, en las posturas supuestas, una idea altamente selectiva.

Al beneficio de la autonomía, de base reflexiva, del incondicional amar al amor, corresponde un nuevo tipo de conciencia diferenciadora. El amor al amor no puede ser, simplemente, un *amor amicitiae*, ni tampoco simple amar el amor del otro. Y menos aún puede concretarse en un simple amor sin más. También la tensión de los elementos caprichosos y de los razonables, que caracterizaron el modelo clásico, desaparece en el romanticismo. Tras el ejercicio de la reflexividad en el amor, el cambio interno repentino del más alto de los sentimientos se aproxima a la náusea. Resulta imposible liberarse de la relación interna. Se comprueba prácticamente que el sentir no corresponde totalmente al sentimiento sentido. Se rompe así la espontaneidad, el sentimiento indirecto se hace sensible como en un primer plano y el ámbito de los sentimientos comienza a diferenciarse en su situación temporal. El amante del amor se admira, se sorprende, se enfada consigo mismo como amante—por ejemplo, por el modo en que se coincide con los gestos del compañero, no domina las técnicas y trata de maniobrar para acercar su cuerpo al del otro—y queda maltrecho. Esta problemática no puede ser ya superada por la ironía romántica; tampoco sigue radicando ya en la reflexión que piensa en sus propios intereses; se ha situado en el deseo de salvaguarda de la identidad del yo, que en definitiva tiene que sentir los sentimientos, amar el amor, y esa identidad puede convertirse en alternativa para ambas partes y para cualquiera de los protagonistas en relación con el otro, con la consecuencia de que así se libera lo que se siente después.

Un problema similar de ambigüedad romántica se puede observar cuando en vez de suprimir la reflexividad social se trata de hacerlo con la temporal. Al respecto podemos seguir a Stendhal, precisamente en el capítulo XXXII de *De l'intimité*, en *De l'amour* (1882).[30] La dependencia de Rousseau salta a la vista. Intimidad es un concepto apropiado para la fusión de

la dicha de ambos amantes que, precisamente, consiste en que radica en los mismos actos. Eso sólo es posible cuando se corta el paso al tiempo, cuando cada uno de los amantes vive lo que le ofrece el momento. Todo intento de incorporar el conocimiento y el recuerdo paraliza la vivencia.[31] Cualquier reserva, toda realización de actos pensados previamente, tiene que ser evitada, puesto que eso resta capacidad sentimental al momento del amor.[32] El *art d'aimer* se reduce a esta ley (y con esto se eleva). No existe voluntad que determine la acción ni ninguna transparencia *(candeur)*.[33] «On est ce qu'on peut, mais on sent ce qu'on est».[34] Esto significa ahora, apartando todo género de implicación moral, sensibilidad. Piénsese que fue precisamente desde este punto de vista que la tradición criticó la pasión porque dejaba entregados los hombres a la sexualidad como si fueran animales y el que hizo más claro el cambio. Al mismo tiempo, la referencia temporal se establece de modo más profundo que con la simple tematización de la inconstancia y el típico transcurrir en el tiempo de una historia de amor. El sumergirse en un momento ilimitado pasó a ser la condición necesaria para poder experimentar el amor en una relación de autorreferencia. Todo lo que se busca ser y seguir siendo se convierte en una mano anquilosada con la cual no se puede amar; o en vanidad, que sustituye al amor pasión por el *amour vanité*. También aquí el fracaso se ha instalado inexorablemente en la imposibilidad de una existencia intemporal—incluso la imposibilidad de recordar que sólo es posible recordar textos reproducibles. Finalmente, la novela del siglo XIX conduce a un cambio de situación desde la cual también el amor pueda ser reflejado: en el lugar del *amour passion* se sitúa el *amour vanité*... Reflexiónese que el *amour vanité* no sólo tiene que negarse todos los demás placeres, sino incluso el de su propia vanidad.

Lo que se llega a conseguir es, después de todo, una peculiar combinación de armonía de conjunto y de claridad de detalle para todo aquello que puede enriquecer al amor. Precisa-

mente porque para el amor sólo cuenta el amor puede afirmarse que el amor constituye un mundo de por sí, pero también un mundo para sí. Con eso se trata más bien de una adaptación cambiante y, más todavía, de una felicidad mutable que ya en la creación de las necesidades y en la costumbre tiene que transcurrir y desaparecer rápidamente; se trata de la constitución de un mundo extraordinario común, en el cual el amor siempre informa de nuevo, puesto que basa su reproducción en aquello que significa algo para el otro. Sólo de ese modo el amor puede alcanzar a ser matrimonio. Sólo de este modo el amor se da a sí mismo duración y consistencia.

La armonía autorreferencial es posible que sea lograda más bien desde un aspecto social o desde un aspecto temporal, más bien como problema de la individualización de un punto de vista conceptual, o como el problema de la sensible armonía intemporal: la aceptación de la autorreferencia del amor, la más importante continuación evolutiva del medio de comunicación amor, debe radicar en el romanticismo. Esto hace posible que las paradojas que fueron descripciones contradictorias, o parte constituyente de los preceptos del código del amor pasión, sólo *puedan ser construidas en el seno del propio amor*; algo así como si dijéramos en el sentido de una voluptuosidad ennoblecida, de un erotismo irónico, de un intercambio de papeles, sobre la base del amor, como forma de su elevación, etc. El problema estilizado de ese modo constituye, al fin y al cabo, la conservación de la propia identidad al transferirse en el otro.[35] Amistad es exactamente lo contrario: la autoduplicidad mediante la aceptación del otro en uno mismo (el antiguo proverbio: dos almas en un solo pecho). Elevado a esa forma semántica, el concepto de amor romántico trata de pasar por encima del amor pasión y, además, en dos aspectos: mediante la inclusión de una individualidad que puede crecer ilimitadamente y con vistas a la duración, a la conciliación con el matrimonio. El amor se convierte en la base del matrimonio y el amor vuelve a ser, de nuevo, mérito del amor.[36] Con ello pue-

den convivir otra vez, en particular en el romanticismo, la superación, su problemática y su riesgo, compartiendo su experiencia y, casi podría decirse, su goce.

Una de las más importantes consecuencias es que la *diferencia* entre el amor *sincero* y el amor *insincero* colabora y con ello despliega la condición estructural previa para la elaboración de la información en el clásico código del amor pasión. La novela que trata de abarcar el amor bajo ese condicionamiento es *Adolphe*, de Benjamin Constant.[37] La diferencia entre amar y «ya-no-amar-más» escapa a la comunicación[38] porque la comunicación social en su totalidad queda reflejada completamente. Eso precisamente hace la información imposible puesto que el esquema diferencial necesario para ello no puede serle atribuido o, en su caso, porque el amor, por sus propios méritos, tiene que ser tratado de manera distinta. El propio amor se convierte así en punto de mira del fracaso de su codificación.

De modo más generalizado, resulta típico para la determinación romántica del tiempo que busque mantenerse sin criterios objetivos. Con esto se renueva una polémica, que está en activo desde hace mucho tiempo, contra la falsa devoción, el amor fingido y la hipocresía.[39] Por el contrario, la práctica social se establece de manera autónoma. Casi de forma inevitable se orienta, en principio, por factores exteriores, se engaña, se utilizan falsas posiciones para ponerse en marcha; se alinea de acuerdo con modelos sociales, sobre todo por los ejemplos literarios; pero esto se hace solamente para acabar de posibilitar su vida propia y poder encontrar así las cualidades que dan a la propia vida un valor amoroso. La literatura que acompaña ese cambio de ideas se hace responsable de la doble función de realizarlo plenamente y ponerlo en evidencia.[40]

Además, la constitución autorreferencial del amor recoge en sí la *imaginación* de los amantes. Puesto que el que ama ve la sonrisa y las mellas en los dientes del amado, ¡algo que viene siendo observado desde siempre y que resalta como carac-

terística de su pasión! Ahora ya no se trata solamente de la selección y del complemento imaginario de sus percepciones, sino de un aumento de sus sentimientos reales. A partir de aquí todo puede exigir nuevas cualidades cuyo valor estriba, precisamente, en que sólo tienen validez para los propios amantes.[41]

Desde ese fondo surgieron, en torno a 1800, los temas transmitidos oralmente como si fueran nuevos. Tenían que agradecer su aspecto de novedad al fuerte aislamiento reflexivo del amor.[42] Por ejemplo: se ha sabido desde siempre que el amor se convierte a la postre en desengaño para los amantes.[43] Se mantiene la técnica de la paradoja y las paradojas corrientes se complementan con nuevos temas. De ese modo, Stendhal menciona la soledad y la mundanidad como condiciones previas del amor.[44] Muchas novedades aparecen—por así decir—empalmadas verticalmente con el viejo tronco del *amour passion*. Con ello parece como si continuara influyendo más la literatura novelística que la literatura especializada, más el sentimentalismo que la galantería, más la técnica narrativa que la técnica de codificación de las *maximes d'amour*.

Esa actitud selectiva en relación con la historia sustituye el mecanismo de arranque de la reflexión racional y de la artificialidad galante por el mecanismo de la casualidad.[45] Su incorporación al código trae consigo una importante novedad: la necesidad de convertir la casualidad en paradoja, en destino o, incluso, en libertad de elección.[46] Con ese montaje—cualesquiera que sean sus funciones—se incorporó el aumento del círculo de relaciones y se dispuso la extensión del código a todos los niveles de la sociedad. Mientras que el amor cortesano primero, y después el amor galante, sólo pudieron ser aplicados a las damas de la alta sociedad que ya habían conocido varón—de tal modo que la elección podía apoyarse en informaciones previas—,[47] ahora, con la impronta simbólica «casualidad» se diferencia socialmente el comienzo de unas relaciones amorosas que se edificaron sin fundamento y sin

condicionamiento previo. La combinación casualidad/destino venía a sostener que el principio incondicional no influía en el significado de la relación amorosa, sino que más bien destacaba de manera particular su independencia con respecto a toda presión exterior: es decir, un absolutismo en sentido propio.

Incluso Hegel se deja engañar en esta cuestión al aceptar la «casualidad» de manera literal y no como un símbolo de diferenciación. En el capítulo VI de su *Grundlinien der Philosophie des Rechts* y al referirse al punto de partida—subjetivo u objetivo—que lleva a la realización matrimonial, dice: «Los extremos aquí son: uno, que la disposición de los padres bien intencionados establece el principio para que las personas destinadas a unirse en el amor recíproco y correspondido se conozcan y se reconozcan como destinados al matrimonio; la inclinación surge, y modifica la tendencia natural en las personas que en un principio parecen infinitamente particularizadas. Ese extremo (o, sobre todo, el camino en cuyo principio está la decisión de casarse y cuya consecuencia es la atracción, para que, en el auténtico matrimonio, ambos queden unidos) puede ser considerado como el camino de mayor entidad moral. En el otro extremo se sitúa la propiedad *extraordinaria e infinita* que establece la validez de sus pretensiones como un principio subjetivo y coherente con el mundo moderno. En los dramas y otras expresiones artísticas modernas—en los que el amor sexual constituye el interés básico—el elemento de penetrante frialdad que allí se destaca es llevado a consumirse en el ardor de la pasión descrita en la más total *casualidad*, de modo que todo el interés radicará sólo en la casualidad, lo que podría ser de importancia infinita, pero que no lo es en sí».

El final de esta pasaje ilustra una vez más acerca de cuál es el principio básico aceptado en el matrimonio antiguo: la presunción de que el matrimonio, al menos normalmente, es seguido de la inclinación y el amor. Esto era algo de esperar si se daba la condición previa de la carencia de grandes exigencias, en lo que respecta a la individualidad autocentralizada y a la

interpenetración intrahumana. El mundo moderno hace ya mucho tiempo que rompió con esos condicionamientos. Por otra parte, la diferenciación simbólica de pasión y casualidad y la codificación de la paradoja alejaban todo principio obligatorio a tomar en consideración como garante de estabilidad en el matrimonio—o en otras relaciones íntimas. Partiendo de esa situación, en la que la semántica del amor ha entrado en conflicto con exigencias que conceden cierto sentido de duración a los universos personales, el romanticismo ha reaccionado con la huida a través de la superación.

XIV

AMOR Y MATRIMONIO: DE LA IDEOLOGÍA DE LA REPRODUCCIÓN

Tanto el sentimiento inglés como la sexología próxima a la naturaleza, propios del siglo XVIII, habían situado el problema del matrimonio en un primer plano. La creciente diferenciación que se imponía en el terreno de la producción y en la vida familiar, hizo todo lo posible para librar a la familia de las consideraciones exageradas que anteriormente la habían invadido. Ya en el siglo XVIII las familias pertenecientes a las capas superiores de la sociedad habían perdido la importancia que les fue propia y que las situaba «por encima del Estado». Las razones socio-estructurales para un control de la celebración de los matrimonios ya no resultaban procedentes. Y, en ese caso ¿qué podía impedir a la sociedad dejar a un lado los matrimonios convencionales, previamente acordados, para pasar a los matrimonios por amor?[1]

Esta novedad tiene, forzosamente, que ser caracterizada claramente en dos aspectos de referencia mutables. Por una parte la diferenciación de diversos sistemas funcionales hacía posible renunciar a los lazos familiares (envarados por el matrimonio) como punta de lanza de funciones políticas y económicas. Los sistemas funcionales son lo suficientemente autónomos y se ocupan de su propia reproducción. Puede aceptarse que las distintas relaciones familiares, a las que el marido pertenece por nacimiento, mediante el matrimonio quedan contextualizadas casualmente; y como una relación de dependencia sólo puede existir en el matrimonio monógamo y fuera de éste no tiene el menor significado. Sólo en los hijos se unen simbólicamente las familias originales del padre y de la madre, para después, con el casa-

miento de los hijos, quedar reducidos al estrecho lazo de un nuevo enlace.

Las dependencias de estos procesos de unión y distanciamiento con respecto a otras macrofunciones del sistema social posibilitaban—*e incluso imponían*—la idea de que las familias tenían que ser fundadas de nuevo en cada generación. No se puede negar de manera total la antigüedad de este concepto (en particular, en los casos en que era habitual una moderada separación de domicilio), pero el precedente de cada nueva fundación familiar se sustentaba en sí mismo y daba al matrimonio, en el sistema familiar, una importancia mucho mayor de la que tenía en la vieja economía doméstica europea. Consecuentemente, la elección del cónyuge tenía que ser legitimada partiendo de sí misma (independientemente de lo que se piense a nivel individual). Es éste el cambio estructural al que cada uno se había preparado ya, sin saberlo, con la evolución del medio de comunicación amor. La semántica parcialmente orientada hacia las pasiones extraconyugales (Francia)—mientras que por otra parte se tendía a la vida hogareña (Inglaterra) y, finalmente, a la Ilustración (Alemania)—quedaba predispuesta por ello y podía entrar en funcionamiento.

El problema que originó la liberación de la celebración matrimonial de contingencias ya no controladas socialmente, se puso de actualidad conjuntamente con las transformaciones de la *estructura social* y se hizo cargo de la dirección, en el posterior desarrollo de un medio de comunicación del amor; como concepto correlativo sólo seguía disponible, de momento, el *amour passion*, que quedaba abierto para ser enriquecido con nuevos temas,[2] pero que no podía resolver el problema de la estabilidad. Sólo era posible pujar contra él en su extravagancia y declarar como no deseada la conducta vital normal.[3] Esta exaltación seguía siendo, sin embargo, un fenómeno extraordinario, que con mucho no podía descubrir todo aquello que, desde entonces y bajo una nueva luz, ya no seguiría siendo descrito como «amor romántico» en el sentido novelístico.

A finales del siglo XVIII se reconoció la unidad del amor matrimonial y del matrimonio por amor como principio para la perfecta realización del ser humano.[4] Uno de los beneficios colaterales de este logro fue que no sólo podían coincidir los motivos matrimoniales reales, sino también los motivos matrimoniales supuestos. La diferencia entre sexos desciende y no sólo en relación con los motivos propios en cada ocasión, sino también en dependencia, y desde el aspecto de los motivos que se someten, en el momento debido, al otro sexo como fundamento para llevar a cabo el matrimonio.[5] En la protección de la peculiaridad del complejo del amor romántico se equiparan las esperanzas de los dos compañeros; y cuanto más extrañamente un suceso amoroso influya en lo externo, cuanto más claramente se aparte del comportamiento normal, más seguros pueden estar los amantes de que están sometidos alternativamente a los mismos motivos.[6] La diferencia y el acuerdo son llevados a una nueva relación de clímax alternativo. Con ello se llega al problema de aclarar el porqué de la existencia de tantos matrimonios desgraciados (o al menos no especialmente felices). La dicha no podía seguir dependiendo exclusivamente de que los hijos se casasen por razones de tipo económico o clasista. El «amor romántico» tiene que participar también en el esclarecimiento de las razones que motivan la felicidad o la desgracia en el matrimonio.

Que el matrimonio quede libre para los que se aman románticamente, como se impuso en el siglo XIX, tenía, por su parte, que influir de manera selectiva sobre aquello que sólo podía ser considerado y exigido precisamente por su «romanticismo». El amor se convirtió en el motivo único y legítimo para la elección del compañero y, por esa razón, tenían que ser sopesados y filtrados todos aquellos momentos de la pasión que podían amenazar y poner en peligro su existencia, que colocaban sobre la balanza la vida y la muerte. Lo que restaba era la comprensión institucionalizada para la pasión exaltada y la aceptación de que esto era una especie de «test» para probar

la predisposición al matrimonio y una cierta promesa de felicidad. Las familias tienen que ser fundadas otra vez cada nueva generación. Lo que ahora se llama «parentesco», con un significado difuminado, se convierte más bien en una molestia potencial y, en todo caso, no puede ser visto como ayuda para la realización del matrimonio ni para la vida conyugal. De todos modos los padres tienen aún posibilidades indirectas de facilitar a sus hijos el camino para la toma de contactos o para dificultárselo.[7] Igualmente grande es la inseguridad (objetiva) y el riesgo de la elección del cónyuge. La semántica del amor romántico se hace cargo de la función de cambiar esa inseguridad en una certeza subjetiva. Sirve como una especie de sustitutivo mágico de la prevención. Al menos ofrece formas de exposición que son tratadas de acuerdo con la interacción de la inseguridad como certeza, con el efecto de que encuentran una confirmación social y, con ello, pueden convertirse en ser certeza. La separación de la pareja amorosa realiza—y no en último lugar—la función de dejar transcurrir ese proceso de transformación sin controles sociales objetivadores. También aquí actúan, de modo selectivo, situaciones problemáticas y socio-estructurales específicas sobre aquello que puede ser extraído y reproducido de las ricas existencias de la semántica amorosa.

Puede aclararse el cambio si se toma en consideración que una declaración amorosa, si se pretende que resulte decisivamente convincente,[8] exige siempre una segunda explicación. En el siglo XVII ésta fue la *déclaration de sa naissance*;[9] tenía que ser dicho o ponerse en claro si el amante era un príncipe o, por cualquier otra razón, un digno pretendiente.[10] En el siglo XIX este lugar fue ocupado por la declaración del propósito matrimonial. La declaración complementaria se refiere ya no sólo al pasado, sino más bien al futuro; y esto, precisamente, porque la familia ya no se continúa a través de las generaciones, sino que cada vez tiene que volver a ser fundada de nuevo.

Si pensamos en esta necesidad de reorientación hacia el fu-

tuiro, queda bien en claro que el romanticismo no es concebible por sí solo como una gran teoría del amor. Celebra, como en una orgía, la embriaguez, lo desacostumbrado con ocasión de la liberación del matrimonio de sus limitaciones sociales y familiares y, sin embargo, no toma ninguna medida preventiva en favor de la cotidianidad amorosa de aquellos que se dejan llevar al matrimonio y después se sienten desgraciados en una situación de la que ellos mismos son culpables.

El amor romántico, por lo tanto, no puede ser la única respuesta a este nuevo problema que ahora se plantea. De hecho, en los días que siguieron al 1800 hay otras evoluciones temáticas aparte de la semántica de amor/sexualidad y matrimonio que se funden en una base no romántica o, por decirlo así, desciende a lo trivial. Buenas justificaciones para ello se encuentran en el libro sobre el amor de Sénancour.[11] Es aceptada la fundamentación del amor en la sexualidad con un simultáneo rebasar de esta misma base. La sexualidad es para sí misma simplemente «un soulagement à obtenir: rien de plus»,[12] pero al mismo tiempo es condición de mantenimiento y superación del propio amor.[13] La función inmanente codificada del mecanismo simbiótico queda así concretamente observada. Con la idea de buscar su dicha los individuos sirven a la reproducción de la humanidad. La sociedad, por lo tanto, tiene que disponer, en el amor y en el matrimonio, formas que faciliten la combinación con un máximo de orden y libertad. Para ello tiene que conseguirse un estado de ánimo, en el amor y el matrimonio, más bien pacífico y en ningún caso demasiado apasionado y turbulento: el antiguo *amour passion* es fuertemente relativizado cuando no totalmente rechazado. La crítica sociológica sólo puede basarse en este principio.[14] Se encuentran valores de élite en los conceptos exigibles,[15] pero también el concepto de que el amor es el consuelo para los mediocres (¡o sea, para todos!), que no pueden conseguir otra cosa en la vida.[16]

Si de manera complementaria se busca el consejo de Destutt de Tracy[17] y Schopenhauer,[18] podremos reconocer, ya en

las primeras décadas del siglo XIX, la existencia de una teoría que no acepta la semántica del amor como algo que se nos ofrece sin más, o como una especie de conocimiento adquirido, sino como una relación de dependencia que se puede graduar a tres niveles distintos. En el campo de la literatura, de la novela y de la «ideología» (que aquí llamamos semántica) se determinan conceptos rectores que influyen sobre la educación sentimental del ser humano. Éstos, a su vez, dirigen la conducta generativa del hombre hacia una especie de «meditación del genio de la especie».[19] En un proceso de elección totalmente individualizado y libre, pero que pasa inadvertido, se toman decisiones sobre la reproducción y, con ello, sobre «la composición de la próxima generación».[20] La libertad y la institución coinciden.[21] Las ideas que se han forjado los amantes, acordes con la influencia de la novela, no tienen su objetivo en sí mismas, sino en esta función. Se pueden realizar, como siempre, de manera paradójica, incontrolada y de imposible comprobación: individualizan la elección del compañero para una procreación combinatoria de la especie humana y sólo en esta función se puede reconocer el profundo sentido de todo el éxtasis y todo dolor, de todos los temores y todos los matices y de todo abuso, asimismo.[22]

En ese contexto de «ideología» se disipa el concepto de naturaleza del siglo XVIII. En el lugar de una fuerza que se impuso por derecho propio, se situa la materia codificada, científicamente investigable y civilizadora. Esto, diez años después se correspondió con una especie de sentimentalismo biológico al que Proudhon prestó fórmulas poco claras, pero enormemente sutiles. La unidad del amor y el matrimonio es aceptada como unidad de materia y forma. La reproducción de la humanidad es el objetivo funcional de ese acuerdo en cuya realización intervienen ideales: «L'influence de l'idéal était nécessaire aux générations de l'humanité», y: «L'amour est donc... la matière du mariage».[23] La diferencia rectora se expresa así: forma y materia, o en su caso, ideal y realidad. El hecho de que

en esta alternativa no sea posible decidirse por una de las partes frente a la otra. formula la unidad del amor y el matrimonio con base sexual prescindiendo de todas las diferenciaciones de forma. El romanticismo sobrevive así a las tendencias naturalistas y evolucionistas de la segunda mitad del siglo XIX, pero esto implica una pérdida de la tensión profunda y de la forma de ilusionarse aparentemente en serio, que muy pronto desplaza el fingimiento.[24]

¿Es el romanticismo sólo una última rebeldía contra la vulgarización del amor, contra su conversión en un hecho trivial al alcance general de cualquiera? ¿O es que hay que pagar por la firmeza de la lealtad a un «gran amor» con una indecisión peculiar,[25] incluso con la pérdida de la forma? En todo caso, los fundamentos de operatividad que santifican las novedades posibles se desplazan ante la diferenciación de las familias individualizadas.[26] Un argumento bastante frecuente desde hace tiempo, que los amantes buscan el matrimonio (y que las novelas terminan en matrimonio), vuelve a ponerse de actualidad. La antigua tesis de la imposibilidad de coincidencia del amor con el matrimonio tiene que ser preferida o, mejor dicho, hay que dejarla atrás; el fin de la novela no es el fin de la vida. Se intenta menguar la semántica del amor romántico dejando a un lado todos los elementos que señalan peligro. No son sólo los héroes de la novela, como don Quijote, Emma Bovary, Julien Sorel, los que tienen la posibilidad de elevarse sobre las necesidades reproducidas. Así surge una especie de romanticismo de andar por casa que puede ser satisfecho con el consumo de libros y de películas—«one of the few bright spots in a life normally bounded by the kitchen, the office and the grave».[27] Este romanticismo de la gente común es fácilmente comprensible, algo así como un sueño realizable, sin aspiraciones intelectuales y estéril. Son muy pocos los que después pueden vivir aquello que soñaron.[28] Además, está en línea oblicua con las condiciones normales requeridas para hacer carrera en una sociedad caracterizada por el mercado y la or-

ganización e infiere así el amor y el matrimonio como medios de ascensión de un tipo peculiar que tampoco pueden ser supuestos ni actuar de manera completamente individualizada.

Sin embargo, ¿basta una simple vulgarización? Si el amor tiene que volver a ser institucionalizado como ideal, para cubrir un comportamiento social improbable y prepararlo psicológicamente, la comparación del ideal con la persona, ¿no recaería, típicamente, en prejuicio de la persona? Si un código está especializado en permitir que un comportamiento anormal llegue a parecer normal, ¿no fracasará cuando el comportamiento se normalice de nuevo bajo la presión de las condiciones reales psíquicas y sociales? Se descubre otra vez, finalmente, la antigua incompatibilidad como problema del matrimonio: como una desilusión de las expectativas y esperanzas que se habían fundado en el amor. Es muy posible que los hombres estén expuestos de manera especial a esas desilusiones, de ser cierto lo que sospechó Madame de Staël: que los hombres sustituyen la falta de unión entre los corazones por la imaginación.[29] En todo caso, la psicología especuló de entrada que esa conmoción producida por la realidad pone en peligro los matrimonios que comenzaron con un *romance* amoroso.[30] De ese modo, el amor romántico presenta los divorcios bajo una luz dramática nueva. «The world that loves a lover does not love a divorcé... He has got what he wanted and found it was not good for him».[31] La retirada de las barreras religiosas, morales, jurídicas y de política familiar desvían la condena social hacia los propios divorciados. No puede ser defendido ya el rechazo abierto, pero eso no hace, forzosamente, que la persona en sí sea vista bajo tonos más favorables. Sabe que se sabe que ha sido ella quien se situó en esa situación. Es posible que la responsabilidad radique en una falsa conducta ideológica causada por el «amor romántico». Esta suposición que se toma como cierta hace que se olvide la busqueda de otros fundamentos completamente distintos en que sustentar las relaciones íntimas duraderas. El antiguo concepto (puritano) del

«compañero de por vida» vuelve a renacer, sin necesidad de haber sido recordado, bajo otros condicionamientos como compañerismo y camaradería. No se busca en el matrimonio un mundo ideal situado en alturas no realistas y menos todavía una confirmación permanente de los sentimientos pasionales, sino una base para la comprensión y para la acción común en todo aquello que a cada uno le resulta importante.

Mientras que la literatura de evasión en la primera mitad de este siglo seguía perfeccionando todavía la tendencia a la diferenciación frente a un complejo romántico reducido a unas pocas características, lo exageraba y lo estereotipaba,[32] el intenso trabajo que se reflejaba en el código ya había empezado a encauzar la transición. Datos empíricos muestran al respecto que a diferencia de la imagen ofrecida por la literatura de evasión y el interés por ella despertado, el entusiasmo romántico no está demasiado extendido en las ideas existenciales; y esos hechos, como es natural, tienen una influencia regresiva que enfría la semántica.[33] ¿Qué ha motivado ese cambio? Una de las explicaciones circunstanciales que se ofrecen sostiene que la tolerancia creciente con las relaciones sexuales prematrimoniales[34] y la nivelación cada vez más extendida de las antiguas diferencias entre los dos sexos, son algo que no se puede combinar fácilmente con las ideas del amor romántico.[35] El romanticismo exige ascetismo, aplazamiento de las satisfacciones. Es posible que esto aclare, como máximo, la decadencia de la operatividad de los conceptos del amor romántico, pero no la dirección en que éstos serán transformados como medio de comunicación simbólicamente generalizado.

La nueva semántica de la intimidad a desarrollar puede apoyarse en un factor que nunca antes acuñó, de este modo, contenidos simbólicos: en *la diferencia entre las relaciones impersonales y las relaciones personales*. No se trata de la antigua alternativa entre los miembros de un grupo propio y los extraños, a partir de la cual se desarrolló la tradición *philos/philia*.[36] No se trata de una agrupación personal natural, inventada caprichosamente,

en la cual los individuos o pequeños grupos pueden ser desplazados en razón de la movilidad (secesión). El problema no descansa ya en las diferencias entre el amor religioso (referido a Dios) y el mundano (normalmente interesado), pues ambos pueden permanecer relativamente indiferentes con relación al destino y las características personales del otro.[17] Se desarrollan con ello todas las facilidades que puede ofrecer esa indiferenciación. Tampoco se trata ya de la alternativa entre matrimonio y soledad, con la que se enardecían la fantasía, la ironía y la desilusión de los románticos. Más bien esa diferencia sirve ahora para dar forma en el terreno de las relaciones sociales, en las cuales el individuo incorporaba, o no, su propio yo. Las mayores exigencias de su vida—y esto es nuevo—no puede asegurarlas el individuo en sus relaciones impersonales exclusivamente, en esas relaciones a través de las cuales él no puede comunicarse o si lo hace es sólo dentro de los límites estrechos del correspondiente sistema. Esta limitación abarca incluso a la construcción del propio yo en el desarrollo genético, en el contexto de la formación profesional escolar o especializada. La experiencia de esa diferencia que se constituye a lo largo del propio ser, recibe un especial matiz gracias a esos condicionamientos socio-estructurales. La necesidad de otro yo—y esto quiere decir de un otro *otro* y de un otro yo propio—queda así profundamente acuñada. Se introduce en la constitución de la propia identidad.

En el siglo XIX, y tomando en cuenta los hechos y realidades que estableció para las clases burguesas la revolución industrial, se pudo aceptar la idea de que el problema afectaba sólo al varón. Era sólo él quien trabajaba fuera de casa. Era únicamente él quien tenía que enfrentarse a los inconvenientes del mundo fuera del hogar. Era sólo él quien estaba expuesto directamente a la indiferencia, la desconsideración y la maldad de sus congéneres; y la mujer le compensaba de ello con su amor. «Le soir, il arrive brisé. Le travail, l'ennui des choses et la méchanceté des hommes ont frappé sur lui. Il a

souffert, il a baissé, il revient moins homme. Mais il trouve en sa maison un infini de bonté, une sérénité si grande, qu'il doute presque des cruelles réalités qu'il a subies tot le jour... Voilà la mission de la femme (plus que la génération même), c'est de refaire le coeur de l'homme».[38] Bajo esas premisas socio-teóricas, de momento hay que preservar la diferencia antropológica entre el hombre y la mujer e, incluso, llevando las cosas a su extremo, aumentarla antes de que llegue a ser suprimida totalmente.

Cuando esa experiencia fundamental de la diferencia entre las relaciones personales y las relaciones impersonales llega a convertirse en un bien general, cuando recae por igual sobre todo el mundo, independientemente de la clase social e independientemente del sexo que se posea, tiende a centrar más profundamente el deseo de relacionarse personalmente, de una *interpenetración intrahumana* y, al mismo tiempo, asegurar su posibilidad de realización. Con ello no pueden desarrollarse por entero las referencias a una economía de escasez de bienes (ayudarse mutuamente) ni a una moral de valor vital. Esos momentos que habían sido soportados por el *ethos* tradicional de la amistad siguen siendo importantes, pero quedan degradados a la categoría de condicionamientos mínimos, aunque tampoco deben faltar. Dado que estos requisitos están situados en el terreno de las relaciones impersonales y allí pueden hallar plena satisfacción, no tienen por qué constituir el punto de partida para lo que uno espera del otro en las relaciones personales. Los ideales del amor y de la amistad no pueden trepar muy alto en él: no pueden mantenerse la predisposición a la entrega, la voluntariedad de participación en medio de un torbellino de exigencias en un ámbito de escasos recursos y en relación con la actividad vital; ¿pero dónde si no?

Se había supuesto que en una sociedad que ofrece a cada uno un ambiente altamente complejo, con relaciones continuamente cambiantes, las relaciones matrimoniales o que se asemejen a ellas podían llegar a ser tan fuertemente intensifi-

cadas como para ofrecer contraapoyo al menos en una relación duradera para el individuo en su totalidad.[39] Investigaciones empíricas aportan también pruebas de que las familias que viven en un ambiente variable y complejo tienden a mantener, en mayor medida, lazos internos de intimidad difusa que aquellas otras familias cuyos papeles individuales están más adaptados e incorporados al ambiente.[40] Un interés fuerte, compensatorio—por decirlo así—de las relaciones íntimas, no es suficiente necesariamente para deducir de él la estabilidad del sistema correspondiente.

Precisamente, lo que se echa de menos son las esperanzas, la expectación tensa de encontrar algo que se ha perdido, de completar algo que se considera incompleto. Es posible, también, construir escalas de medida inalcanzables, o al menos muy difícilmente alcanzables. Esto es válido, en primer lugar, cuando se dispone de una semántica estandarizada en lo social en la que poder afianzarse para el cálculo de las perspectivas y para regular los modos propios de comportamiento.

XV
¿Y AHORA QUÉ? PROBLEMAS Y ALTERNATIVAS

La situación en que se encuentra la semántica del amor en nuestros días hace más difícil que nunca someterla a una fórmula rectora. El repudio y la continuación encubierta del desarrollo de las ideas determinadas por la tradición mantenían inmóvil el fiel de la balanza. La forma del código parecía haberse desplazado del ideal al problema pasando por la paradoja. Y se trataba de un probema verdaderamente sencillo: poder encontrar al compañero perfecto para las relaciones íntimas y comprometerlo a ellas. El escepticismo frente al exceso de entusiasmo se aliaba con posturas altamente exigentes e individualizadas que se mantenían expectantes. La alternativa de la ruptura y la alternativa de la vida en soledad se consideraban seriamente y eran comprendidas como un plan de vida. En uno de los pocos intentos de interpretación adecuados, opina Anna Swidler que es posible determinar en el seno de los paradójicos requerimientos del amor un desplazamiento hacia una alta compatibilidad con la autorrealización individual.[1] Esto, según Swidler, ya no sigue considerándose con excesivo entusiasmo juvenil, como un problema del amor profundo y único, sino como un problema práctico vital, derivado del hecho de que se ha llegado a la edad adulta y que en el transcurso de una larga vida se estará atado a obligaciones y deberes, a las tareas dimanantes de éstos y a las renuncias que nos impongan.

Para poder comprender los cambios del problema que en ello se expresan, aunque sea de manera un tanto tosca, estamos obligados a partir de nuevo del cambio socio-estructural. Pertenece al conocimiento general de la sociología el hecho

de que las antiguas ordenaciones que pesaron sobre la sociedad dejaban poco espacio libre para las relaciones íntimas, que los controles sociales—pero también una especie de contraguardia social—se situaban muy próximos al comportamiento y ofrecían al individuo suficientes posibilidades de consenso. Los compañeros que decidían establecer una relación íntima entre ellos se conocían ya de antemano, por lo general a través de un conocimiento que provenía de otro tipo de relaciones y de ese modo su entrada en el círculo de otras relaciones más estrechas, en la mayoría de los casos, no significaba una ampliación notable de ese conocimiento mutuo, ni una aceptación sencilla de las estructuras profundas de la experiencia vivida del compañero. Las expectaciones, en relación con una plena concordancia personal, no podían ser muy elevadas; quizá ni siquiera estaba presente lo «anímico» en densidad suficiente, puesto que la sociedad no ofrecía posibilidad alguna de [auto]problemizarse. El factor más importante para una armonización en las relaciones personales debía radicar en la consonancia de las relaciones externas, que en la amistad o en el desarrollo de la vida en común sólo necesitaban del desarrollo conjunto.

La autonomización de las relaciones íntimas, que Slater acertadamente denominó como «regresión social»,[2] estableció una situación de tipo totalmente nuevo. El apoyo externo queda disminuido y, por el contrario, se acentuarán las tensiones internas. La estabilidad tenía que hacerse posible sólo a base de utilizar recursos puramente personales y, simultáneamente, autoinsertarse en los demás. Una nueva comparación histórica nos ayudará: hacia 1700, los franceses consideraban imposible, en el mejor de los casos, el mantenimiento de la estabilidad en la relación amorosa; en esa misma época, los moralistas ingleses constataban, con creciente receptibilidad, un aumento de amor y de odio en los matrimonios.[3] También en las investigaciones más recientes se ha venido confirmando la especial conflictividad aneja a las relaciones íntimas.[4] Es posi-

ble que esto se deba al hecho de que sólo existe el marco de la comunicación personal como campo donde desarrollar la solución conflictiva de las diferencias de opinión con respecto a acciones concretas, concepto individual del papel reservado a cada uno, ideas sobre el ambiente, presunciones causales, cuestiones de gusto y valorizaciones, sobre las que el verdadero amor desea estar de acuerdo. Pero al mismo tiempo la inducción retrospectiva se aproxima a este campo en exceso, precisamente porque esta relación debe ser realizada por el amor.

La primera respuesta, inquirida por la sociología en las décadas de los años veinte y treinta de nuestro siglo, dice simplemente: falsa programación. El amor romántico no se obtiene en el matrimonio.[5] Hoy en día esa explicación casi ha desaparecido, y en su lugar nos encontramos frente a la cuestión de si la «regresión social», la liberación de las relaciones íntimas para que adquieran una propia conformación personal, no será la causa básica del problema. Si eso fuera así nos encontraríamos frente al hallazgo típico y generalizado de que la sociedad moderna no recibe sus estímulos sólo como *desideratum*, sino que tiene que experimentarlos en la realidad. Para la sociología eso representa que está obligada a separar de manera más rotunda los análisis socio-estructurales de los análisis semánticos y andar con mucho más cuidado al proponer hipótesis causales.

La semántica del amor, cuya evolución hemos venido siguiendo, ha orientado la diferenciación de las relaciones íntimas y las ha acompañado, primero, más bien contra el matrimonio como institución social y después desde el punto de vista del matrimonio como fundamento propio de los amantes. Esa dependencia respecto de la forma del matrimonio parece aflojarse. Hace ya mucho tiempo que la colaboración de los padres ha tenido que limitarse a unos medios más informales, como la tolerancia vigilante de la toma de contacto o su impedimento.[6] Y estos controles se van suavizando cada vez más mediante consideraciones propias. El horizonte de lo tem-

poral ha avanzado hasta proponerse como sustituto de los controles sociales. El hombre se hace mayor y cae bajo la presión—¡una presión social generalizada!—de encontrar o aceptar por fuerza un compañero adecuado para el matrimonio. Esos aplazamientos conciernen todavía al símbolo con el cual la sociedad pone a su disposición una exclusividad permitida y protegida. Pero al mismo tiempo dejan libre ese símbolo para una disposición casi autónoma, lo cual no puede dejar de tener consecuencias. Esto es válido principalmente en un aspecto: un matrimonio que consigue una autonomía de ese tipo no ofrece la suficiente protección contra el mayor peligro que amenaza a las relaciones íntimas: su inestabilidad.

Teniendo en cuenta esa situación dejemos a un lado, de momento, la cuestión de la forma y de la atracción del matrimonio, para volvernos de manera general hacia el problema de las relaciones íntimas socialmente autónomas. Se puede tratar de matrimonios, pero también de relaciones extramatrimoniales, siempre y cuando traten de realizar sus particulares requerimientos de intimidad.

Se habla mucho de intimidad, relaciones íntimas y cosas semejantes, pero no existe un concepto teorético que baste a abarcarlas. Como máximo habrá que aceptar lo que se entiende como una forma elevada de *interpenetración intrahumana*.[7] Esto quiere decir: en sus relaciones entre sí las personas cruzan el umbral de la relevancia, con la consecuencia de que lo que para uno de ellos resulta relevante también lo suele ser para el otro en la mayoría de los casos. Esto hace más estrechas las relaciones comunicativas. Si tomamos en cuenta lo típico de la selección receptiva que hemos tratado en el capítulo II, vemos que la intimidad se deja caracterizar por el hecho de que lo que resulta relevante es la vivencia selectiva y no la acción de uno de los protagonistas, lo que resulta relevante para el otro. Los tópicos del clasicismo francés a este respecto eran: no existen bagatelas en el amor; subrayar la necesidad de cumplir los compromisos es algo que resulta incompatible con

el amor; no hay necesidad de hacer todo lo que se exige de uno, basta con ser afable. El idealismo alemán había dicho: hacer propias las relaciones mundanas del otro significa disfrutar con ellas. También el alto grado de verbalización de las relaciones amorosas documenta esta tesis. Los amantes pueden hablar entre sí incansablemente porque todas las vivencias tienen suficiente valor para ser transmitidas y todas ellas encuentran resonancia comunicativa entre ellos.

En todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados surge la pregunta: ¿es posible la diferenciación del actual sistema social y con qué consecuencias? ¿Pueden ser liberadas las relaciones íntimas para alcanzar una *autorregulación* autónoma? ¿Pueden subsistir, mantenerse sin apoyo social, unidas al ambiente que las rodea únicamente por medio de procesos que no se corresponden con su propia esencia ni con su peculiar elaboración informativa?

Podría añadirse a continuación una segunda pregunta: una semántica como la del *amour passion*, con cuya ayuda es fomentada e impuesta la diferenciación, ¿es la adecuada para el tratamiento del estado de cosas que surge de ella? Una cosa es posibilitar en principio lo improbable, otra soportarlo. El siglo XIX osciló entre la exageración y la vulgarización y sólo hoy la codificación de la intimidad tiene que mantener abierto el paso a las posturas consiguientes de cada uno. Parsons habla de «generalized accessibility to an attitudinal entity» con auxilio de una semántica de *affect*.[8] A este respecto, ¿sigue siendo necesaria todavía una semántica de la pasión, del exceso, de la extravagancia, de la irresponsabilidad de los propios sentimientos? ¿O basta con una semántica de elevada disposición de ánimo para la búsqueda de una dicha improbable?

Seguidamente, se hace necesario dejar en claro que el contenido semántico del «romanticismo/novelesco» hace ya mucho tiempo que se esfumó bajo mano, tanto en su sentido referente a lo auténticamente novelesco como cuando con ello se remitía, sencillamente, a la exposición novelística del amor.

Si tomamos en consideración, por ejemplo, los módulos que utilizan los norteamericanos para construir escalas con las cuales medir el amor romántico, habría que utilizarlas para medir el sentimiento de entrega mutua, ni más ni menos.[9] No queda nada en absoluto de la tradición del *amour passion*. La diferencia que aquí cuenta parece afectar sólo al hecho de las relaciones sexuales, tanto si se presenta con ligaduras emocionales como sin ellas.[10] El mecanismo simbiótico de las relaciones sexuales no sólo se incorpora con ello al código, sino que pasa a ser «la cosa en sí» con respecto a la cual se pueden adoptar diferentes posturas. Su diferencia define, así, el «amor romántico».

A primera vista contrastan estos requerimientos de sentido tan modestos—¡y que tienen que ser de sentido vital!—en comparación con la profunda situación socio-estructural y el carácter inevitable de la manipulación autónoma de las relaciones íntimas diferenciadas. Quizá sea esto lo que hace, precisamente, que esa evolución que hemos caracterizado como diferenciación, autonomización y regresión social resulte tan arriesgada en el proceso precario de recargar las sintonizaciones expectantes con modelos culturales exagerados, con reivindicaciones, exigencias y locuciones formales. Además, en este proceso aumenta la complejidad de las posibilidades internas y, con ello, también la complejidad del ambiente relevante. Si se toma en consideración que tanto para el *ego* como para el *alter* se trata del problema de las relaciones entre persona y ambiente, es decir, de un problema que no puede ser determinado mediante la descripción de características personales deseadas, resulta difícil pensar que existan soluciones en el marco de una semántica apta para la comunicación oral. Ciertamente, algunas palabras aisladas, como «camaradería», son indicaciones insuficientes, sobre todo si se tiene en cuenta que proceden de una esfera que en la actualidad ha sido ampliamente despersonalizada. Habrá que preguntarse a la fuerza cómo el tema puede tener capacidad literaria, si es que la

tiene. Carece de esa tensión entre sexualidad y moral, entre las cosas necesariamente secretas y las cosas públicas, que permite publicar en letra impresa lo que en privado tiene que practicarse con exclusión de todo tipo de público. Falta también el interés por aprender y una convivencia experimental sustitutiva.[11] Falta esa función directa o indirecta, relativamente de fácil manipulación, de la sexualidad como indicador furtivo de lo deseado. ¡Nada a lo que renunciar en la sexualidad como mecanismo simbiótico! Pero al convertir la sexualidad en tema principal, el tratamiento de temas que en el contexto semántico representan la sexualidad, carecen ya de esa proximidad con respecto al problema, ya no sugieren de manera tan clara que por ese camino puede llegar a ser satisfecha la necesidad de comunicación íntima. Cuando se trata del ambiente que nos rodea, la sexualidad no puede simbolizar de manera suficiente la *interpenetración*. Por esa razón, y no en último lugar, surge la inseguridad en la pregunta sobre qué significado hay que conceder, todavía, a la diferencia de los sexos cuando se parte del problema de la intimidad tal y como se presenta hoy en día. La diferencia de los sexos entre sí, que hasta ahora fue destacada en todos los códigos del amor y que se edificó y se fomentó en la asimetría que la rodeaba, se ha suavizado. Algo que al principio resultaba aún más necesario para el matrimonio que el dinero y que hoy obliga a la pregunta: ¿a donde ir con los restos de esa diferencia no legitimable?

En primer lugar, se deduce de la liberación de las relaciones sexuales que—al menos en la novela—el acondicionamiento tiene que ser trastocado. El desvivirse sin límites antes de llegar a la plena realización resulta ridículo. El dejarse arrastrar, el entregarse plenamente a las relaciones sexuales da lugar a un carácter marcado y a lazos de unión que conducen a la infelicidad. Lo trágico no estriba ya en que los amantes no llegan a acoplarse entre sí, sino en el hecho de que las relaciones sexuales crean amor y que no se puede vivir de ello ni tampoco librarse de él.[12]

También en la literatura especializada que se ocupa directamente del tema de la sexualidad se encuentran reacciones precisas frente a esa nueva situación, aunque discurren en otra dirección.[13] Casi sin excepción esa literatura se había ido transformando desde su inicial intencionalidad obstaculizadora y preventiva hacia otra más bien orientadora, exigente y positiva. El último intento a gran escala de la época victoriana para negar la sexualidad en cuanto fuera posible, pasó a ser considerado con ironía[14] como un error que apenas resultaba comprensible. En lugar de esa semántica que podríamos denominar médico-medicinal se impuso otra que en parte consistía en un esfuerzo clínico-terapéutico en torno a la completa satisfacción orgásmica,[15] que creaba sus propias paradojas,[16] y por otro lado, de manera apenas consciente, pero quizá por ello más fácil de reconocer, en la semántica del deporte. La actividad corporal simbolizaba la conducta juvenil y sexual, como sucede en el deporte. Se trataba de conseguir los mejores logros e incluso mejorar éstos, pero no en prestaciones obligadas, con las que quedamos en deuda y es necesario realizar, sino en aquellas que se buscan y se realizan voluntariamente. La capacidad de mejora exige por su parte trabajo, esfuerzo y atención y, como en todos los demás rendimientos corporales, entrenamiento. La ejecución depende de las diferenciaciones de espacio-tiempo de los acontecimientos cotidianos. La actitud frente al compañero debe ser *fair*, es decir, noble, honrada, limpia, y hay que concederle siempre la oportunidad de ganar. Como en el deporte, tambien aquí refugiarse en una conducta corporal definida en lo social como plena de sentido, posibilita eliminar la sensación de inseguridad en los demás ámbitos de la vida.

La igualdad de los sexos es hoy más acentuada que nunca y las importantes diferencias existentes entre la vida sexual del hombre y la de la mujer no alcanzan realmente validez. La acentuación de la igualdad, paradójicamente, da como resultado que las actuaciones sexuales y la semántica del amor que en ellas se

refleja sean interpretadas a la manera del hombre. Sus experiencias sexuales y su comportamiento tenían la ventaja de una concisa configuración, del acontecimiento espectacular de un principio y un final claramente visibles. Se comprende mejor como punto de afianzamiento de una terapia centrada en el orgasmo. También la idea de la posibilidad de diferenciación del comportamiento orientado sexualmente parece sustentarse en el hombre y no en la mujer. Si una mujer ama, se dice, ama para siempre. El hombre tiene entre tanto otras cosas que hacer.

Con todo ello, el ámbito privado tiende, frente a las exigencias sociales, a la diferenciación y a la distensión (también esto, por lo general, en símbolo «masculino»). Lo que la literatura o el cine ofrecen para salvar la propia existencia ya no queda eliminado. Con ello se plantea también la necesidad de ciertas reservas frente a la semántica, sus formas y, sobre todo. las posibilidades de aprendizaje. Pero los puntos de apoyo para la codificación del medio de comunicación amor se han desplazado, y lo han hecho de manera tan radical que apenas puede sugerirse qué temas de la semántica amatoria pueden ser aceptados y seguir siendo empleados, si todavía es posible hacerlo con alguno de ellos.

Los radicales cambios actuales, si se comparan con el período comprendido entre 1780-1830, por ejemplo, no pueden ser leídos en la radicalización de los temas, en el aumento exagerado de las idealizaciones, en las críticas, etcétera. Se deducen de las evoluciones socio-estructurales y consisten a la postre en que la sociedad moderna ha radicalizado la diferencia entre las relaciones personales e impersonales. Sin mucha exageración podría decirse que esta diferencia es fácilmente apreciable en *toda* relación social: las relaciones impersonales son *exclusivamente* relaciones impersonales. Las relaciones personales están cargadas con inequívocas expectaciones propias puestas en la otra persona, por lo que se rompen frecuentemente cuando su búsqueda se hace más intensa. Esto aclara aún más la insuficiencia de las relaciones exclusivamente personales.

De manera muy distinta a como en el pasado la diferencia personal/impersonal se convierte en *diferencia constitutiva*, es decir, en una diferencia que ya fue expresada en la definición de Bateson *(difference that makes a difference)* y que da a las informaciones su específico *valor informativo*. Sin esa diferencia, no podría conseguirse información alguna sobre la conducta del otro en relación con el ámbito de la intimidad; y tampoco podría determinarse el sentido de la propia acción sin la orientación dimanante de esta diferencia, siempre que se trate del amor (o de equivalentes semánticos). Esto quiere decir prácticamente en este terreno fundamental, que tanto en las vivencias como en las acciones están presentes las dificultades del *principio* puesto en situaciones orientadas por esperanzas impersonales, se despierta un interés por lo personal que hay que expresar, sin disponer para ello de formas sociales de comportamiento correcto, como la galantería.[17]

Esto puede significar que una comprensión profunda del amor, contrariamente a lo que en tiempos pasados significó, en la actualidad apenas se adecúa a dirigir los comienzos y la fase inicial de una relación íntima. Es posible que se adapten mejor a ello las ideas cambiantes[18] que se encuentran mezcladas en el código del verdadero amor. Entonces queda abierto el paso al altruismo y la orientación hacia otro motivo dominante. Pero, ¿es esta codificación menos plausible que otra sobre el origen casual de la pasión? Además, no quedan muy lejos las relaciones con el romanticismo (sobre todo de un romanticismo que ahora apenas se recuerda), que había proclamado solemnemente que los gestos externos pueden atraer hacia sí los correspondientes sentimientos.

Desde otros puntos de partida se ha discutido de qué modo en situaciones públicas, y teniendo en cuenta la brevedad del contacto que aquí puede esperarse, es posible siquiera dar comienzo a una comunicación personal. La capacidad de hablar sobre sí mismo parece ser condición previa para el inicio de una relación íntima; estimula a la persona con quien se habla a

que, a su vez, hable de sí misma. La inclinación a hacerlo así es muy posible que esté determinada psicológicamente en gran medida, pero su realización depende también de la situación social. A esto hay que añadir que el código amatorio denota una relación exclusiva, que sólo reconoce un avance en dirección al amor cuando los momentos de exclusión son comunicados al otro. Precisamente, esto resulta prácticamente imposible en situaciones impersonales, pues quien en este aspecto opta, con el ritmo adecuado, por la comunicación sobre asuntos personales o incluso íntimos, muestra con ello que esto es algo habitual en él y lo hará así frente a cualquiera.[19] Bajo tales circunstancias es posible que una acentuación del interés sensorial-sexual pueda facilitar la toma de contacto, o cuando menos señala una determinada exclusividad de la predisposición al contacto también en las situaciones públicas.

Habría que precisar, además, cómo podrían ser presentadas las formulaciones semánticas que atañen directamente a las circunstancias modernas, que pueden aspirar a obtener notoriedad y duración. Las diferencias constitutivas de la tradición (amor sensual/no sensual y la diferencia que descansa sobre esa alternativa *plaisir/amour*)[20] habían sido acuñadas en la semántica del amor con valoraciones sociológicas generalizadas, bien en la forma de la idealización, bien en la forma de su reducción a la paradoja. Con ello precisamente ofrecían a la diferencia constitutiva mayor valor informativo para la elaboración de los temas y orientaciones en el ámbito de la inclinación personal. La diferencia constitutiva era, al mismo tiempo, diferencia informativa. Esto ha cambiado. De la diferencia personal/impersonal—quizá a este respecto nos engaña la actual situación—no pueden apenas conseguirse directrices para una codificación del campo de la intimidad. Ésta es, por una parte, de relevancia *universal* y no está limitada a la clásica elección triangular joven/bello/rico. En principio, es válido para todas las situaciones que pensarse pueda, en tanto que se las contemple desde la perspectiva de la *interpenetración intrahu-*

mana. Pero precisamente no expresa aún en qué forma y bajo qué tipo de reglas aceptables para ambas partes pueden surgir sistemas sociales en el marco de la intimidad basados en esa diferencia. Una respuesta a *esa* pregunta no puede encontrarse tampoco en la aplicación de la diferencia constitutiva, es decir, de modo completamente individual y personal, puesto que la diferencia por sí misma no garantiza la opción a la intimidad sino que, en situaciones concretas, precisamente la dificulta.

Idéntico cambio puede constatarse en una segunda observación que podría ser formulada como de una *trivialización del yo-mismo*. El amor no queda ya limitado a unos pocos amantes elegidos, ni siquiera continúa orientado hacia ese modelo. La novelística y los románticos han probado una vez más el ideal como literatura y como vida; a su tenor hubieran vivido y sufrido en las situaciones de tránsito que van del concepto a la realidad y del hombre a la mujer. Pero eso es algo de lo que no todo el mundo es capaz, ni siquiera dentro de una determinada clase social. La universalización del amor exige, como base para la intimidad, un propio-ser al alcance de todo el mundo. Esto ya había sido expresado por la filosofía trascendental en su concepto subjetivo, y el romanticismo en su primera fase se había orientado en ese sentido. «La más alta misión de la educación es destacar el poder del yo, es decir, que mi yo es su yo al mismo tiempo», escribe Novalis.[11] En su transferencia al amor y al matrimonio empíricos, el pensamiento trascendental es deformado en lo ideal. Nos ofrece, precisamente, aquello que busca ser en esa aspiración: formación de la individualidad. El reconocimiento del propio sentido de su individualidad real—y con ello la individualidad de todo individuo real, ¡lo que incluye al fracasado!—tiene que imponerse contra la cultura de la individualidad. Lo que cada uno espera para sí en las relaciones personales como reconocimiento de su propio yo, y que quisiera saber realizado en sí mismo, no se refiere a ideales sino a algo fáctico; no se trata de la descripción de

la humanidad desde un determinado punto de vista, sino la de aquello que se ha conformado como vida concreta y que quisiera ser comprendido en su propio sentido. El problema es, en primer lugar, cómo algo tan diverso puede unificarse y no de qué manera, como un «todo», se trata de llenar el «sentido de la vida»: del yo, del propio yo, no se extrae en la actualidad un *yo* trascendental, sino la identidad.[12] El concepto ya no tiene una relevancia lógica sino simbólica: justifica que en una sociedad con mayor abundancia de relaciones impersonales se haya hecho difícil encontrar el punto en el cual uno mismo puede realizarse como unidad y actuar como tal unidad. El *yo del yo* no es la objetividad de la subjetividad en un sentido teorético-trascendental. El *yo del yo* es el resultado de un proceso autoselectivo; y por esa razón queda supeditado a una selección por parte de otros. El problema ahora no estriba en el crecimiento, el aumento, sino la selección entre las propias posibilidades.

Lo que se busca como amor, lo que se busca en las relaciones íntimas, llega a ser, con ello y en primera línea, la *validación de la autoexposición*.[13] No se trata tanto de que el amante sobrevalore al amado o incluso llegue a idealizarlo. Esto podía significar para este último una exigencia continuada de superación y una continua experiencia discrepante, por lo menos a largo plazo. Si se libera socialmente la autoexposición como «instrucción» de la propia individualidad, es decir, si ésta es contingentemente establecida, merece su derrocamiento social. El nivel de conciencia, en el cual se registra en la vida diaria la propia presentación del yo,[14] ha disminuido notablemente bajo las modernas condiciones de vida. Precisamente en ese caso uno queda sometido al ritmo que le imponen los demás, generalmente lo suficientemente indiferentes para no incorporar las discrepancias entre el ser y la apariencia, o incluso sobre alguien que cree en la unidad del ser y la apariencia o al menos hace de esto objeto de su propia autodescripción, en la que a su vez el otro tiene que creer.

Todo esto viene a confirmar que la autodescripción, aun cuando haya sido elegida de manera arbitraria, tiene que aprenderse en la iniciación de las relaciones íntimas y ser puesta en práctica en ellas. Pero, ¿puede esta tarea someterse a normas como código de conducta? En todo caso esto conduce a una renovación de la forma de la constitución paradójica. El amor tiene que ser considerado de nuevo como una unidad de ilusión y realidad que debe ser presentada como una oferta vital igualmente digna de crédito. Independientemente al juicio que el observador pueda hacer sobre ello, los amantes no deben ser indignos de crédito en sí mismos y entre ellos puesto que se aman.

Si sobre ese problema se proyecta la validez de las autodescripciones, la semántica del amor tiene que ser acomodada a ello. El cambio se refiere principalmente al *simbolismo rector de la diferenciación de las relaciones íntimas*, y desplaza la cuestión de lo que se va a dar a cambio y el «para qué» que tienen su expresión en la semántica. Aquí fracasa el concepto de *pasión*; la defensa del intento de control social y familiar trae consigo la acentuación de una irresponsabilidad irracional, e incluso enfermiza, para el propio sentir y actuar. El arrebato y la precisión sobre ese punto se hacen inútiles en esos momentos. En su lugar se sitúa un principio de muy difícil formulación, que quiere expresar que el *amante es en sí mismo fuente de su amor*. En este sentido la espontaneidad debe ser subrayada. El amor es posible que no se deje reconocer como respuesta, sino que tiene que salir al encuentro de todos los ruegos y preguntas para no aparecer como deber o conciliación.[25] El amor no se debe dejar provocar. No tiene que actuar de manera reactiva sino *pro*-activa. Sólo de ese modo podrá reaccionar no sólo ante la acción, sino también ante la vivencia, frente a las ideas generales y la postura del amante para poder moverse libremente en una situación todavía no definida. Sólo de este modo puede conservar el amante su propia libertad y autodeterminación. Y con ello se desvanece la paradoja del sometimiento

voluntario, de «el-querer-seguir-encadenado», y se puede ver a qué conduce esto en la vida cotidiana: a poder actuar *como yo de su propio yo*, como fuente de su propio amor.

Esto concuerda con el hecho de que la *sinceridad* en las relaciones entre amantes sea fuertemente acentuada de nuevo,[26] lo que está en contradicción flagrante con los conocimientos reflexivos de una extensa historia de la literatura.[27] Con ello, por una parte, se exige algo más que sinceridad con respecto a la diferencia entre el «amor verdadero» y la simple seducción; por otra, se trata de un principio simple que puede ser formulado fácilmente y que echa a un lado[28] la perspectiva de trescientos años de relación indisoluble entre sinceridad e insinceridad en la edificación de la existencia humana y en la evolución del amor. Dejando al margen la cuestión de si es permisible decirle a aquel a quien se ama todo lo que haya que decir, ¿conviene ser sincero incluso en situaciones emocionales que cambian de manera continua? ¿Debe el otro unirse como un termómetro a la propia temperatura?[29] Pero antes de nada: ¿cómo se puede ser sincero frente a alguien que no es sincero para consigo mismo? Y, finalmente, ¿no es cada existencia una proyección infundada, un esbozo de las zonas de apoyo y protección que la insinceridad necesita? ¿Es posible, de algún modo, comunicar la propia sinceridad sin convertirse en *insincero* al hacerlo así?

La influencia de los terapeutas sobre la moral (y de la moral sobre los terapeutas) es difícil de valorar pero, ciertamente, resulta temible. Hace la salud inestable, la constitución necesitada de cura, en el lugar del amor, y desarrolla seguidamente, para el amor, el concepto de una terapia alternativa de larga duración, edificada sobre la base de un falso entendimiento de la sinceridad.

Ahora hay que preguntarse forzosamente qué puede ser el amor cuando le ofrece a cada individuo la posibilidad de identificarse consigo mismo y llegar a ser el *yo de su yo*. Podría parecer como si la explotación de los supuestos de identidad (lo

que incluye la renuncia a todas las ideologías sustitutivas como el *growth of personality*, etc.)[30] estuviera llamada a facilitar la solución del problema. En realidad, la semántica del amor se sustrae a algo que hasta entonces fue una ayuda formal imprescindible: el ascenso al ideal o a la paradoja. En el campo de tan elaborada semántica eso determinaba cómo la diversidad podía ser formulada y sistematizada en calidad de unidad y, con ello, hacerse transmisible a la tradición oral. No hay a la vista ningún principio sustitutivo. Podría ocurrir, pues, que una agilización de los requerimientos tendentes a lo cotidiano y lo trivial aumentase la improbabilidad de su consecución plena, porque no podría encontrarse ninguna otra forma para ello.

De todos modos, la tradicional semántica de la inestabilidad y del sufrimiento en el amor puede usarse como punto de arranque para la formulación de un problema. Como ya hemos mostrado, el código del amor pasional se había diferenciado del matrimonio y se había asido a la imposibilidad interna del amor como exceso y final. También las modernas teorías parecen seguir esa línea cuando determinan por sí mismas síntomas de imposibilidad en la realidad. Por ejemplo, al psicoterapeuta Dieter Wyss toda obligación moral le parecía algo autodestructivo.[31] Por eso, en una sociedad que busca conducir conjuntamente el amor y el matrimonio no se tiende al final próximo, sino a satisfacer las *necesidades de aprendizaje*. Teniendo en cuenta la dinámica disolutiva que radica en toda unión, el amor, como problema de *conservación*, adquiere conciencia de lo improbable y capacidad para el matrimonio. En lo que respecta a la conservación, hay que considerar que se trata de la conservación de una comunicación improbable a la que queda subordinada una necesidad general socio-estructural previa. La peculiaridad del otro al que se ama, y en el que se aceptan y califican experiencias mundanas, es asimilada como resultado de *prácticas disuasorias* en su propio sentido vital y, de modo particular, en los aspectos en los cuales él es dis-

tinto a sí mismo, y otro, también, de lo que desearía ser; y por último, diverso de lo que correspondería a la estilización de sus rasgos esenciales en el ámbito de lo ideal.

Tras todo esto se podría suponer que la codificación de la intimidad se desarrollaría en dirección a un programa de la comprensión. En principio, conviven dos postulados en el concepto de comprensión: 1) la inclusión del *medio ambiente* y de las relaciones ambientales del sistema observado en la observación misma, de manera que se pueda experimentar de dónde provienen las vivencias de lo observado y de qué se trata; 2) la inclusión de la información y la *elaboración informática* misma, es decir, la inclusión de las contingencias y los esquemas comparativos en relación con las noticias que han sido vividas y tratadas como selecciones específicas en el sistema observado; y junto a todo ello 3) la inclusión de las necesidades expositivas y las estrategias utilizadas en aquello que se convierte en objeto de entendimiento. También la comprensión constituye en este sentido una cuasiimposibilidad, un idealismo sólo alcanzable de modo aproximado. Y esto es válido principalmente para la exigencia de que tras la medida de la vivencia comprensiva hay que estar dispuesto a la acción. La modificación del código en dirección al entendimiento no podrá conducir a la suavización de la situación existente ni a ningún tipo de compromiso con la realidad. Desde una perspectiva extrema, la comprensión resulta exactamente tan improbable como la reencarnación en el otro, como la *soumission* o el abuso prolongado. Lo único que el cambio puede llegar a significar es que una semántica que estimula lo improbable tiene que someterse y adaptarse a ciertas condiciones que modifiquen su plausibilidad.

Siguiendo en esta línea es posible pensar si no hay demasiadas cosas que nos dicen que la idealización y la transformación en paradoja, como formas del código, no pueden ser sustituidas simplemente por la orientación del problema. Los preceptos totalizadores conducen en su momento a problemas

presumibles, que pueden ser esperados pero que no pueden, simplemente, ser ignorados en el ámbito ideal ni tampoco formulados adecuadamente en forma de paradoja. El precepto de la entrega propia en el otro conduce a adoptar el punto de vista ideológico del otro frente a la pregunta de si se deben aceptar, reconocer y confirmar también los temores infundados, los hábitos que ponen en peligro la existencia. La profunda mirada psicológica a nivel cotidiano y la sensibilidad moderna colocan la pregunta en el centro del *ethos* del amor. Y precisamente cuando se siente de modo muy preciso y por convicción íntima cómo el otro busca una simbiosis con su «ambiente», la negativa ejerce sobre él una influencia reflexiva; y entonces el amor exige confirmación y contradicción al mismo tiempo. La pasión alcanza su fin, el ideal pierde ilusión y el problema no encuentra solución satisfactoria. La orientación del problema, sin embargo, puede tener la ventaja de que permite a los amantes que expresen su amor a través de esas relaciones problemáticas de manera quizá atormentada y desesperanzada, pero pese a ello amándose. El tema de la orientación autodestructiva es nuevo y no existe en la tradicional semántica del amor, que sólo hubo de tratar con las cualidades y las actitudes de los seres humanos entre sí y sería positivo que aquí—y no en las paradojas tradicionales—se situara el punto en que alcanzara a negarse la imposibilidad del amor.

Desde este trasfondo pueden interpretarse tendencias que rehúsan el lazo matrimonial y aceptan la vida en común sin más. En esto puede apreciarse una especie de duda indeterminada, resultado del conocimiento del problema y del reconocimiento de su importancia. El hecho de no casarse expresa una especie de reserva de modo tal que el rechazo del símbolo de enlace que es el matrimonio puede evitar al mismo tiempo la simbolización de la reserva que lleva al rechazo. En las novelas de la segunda mitad del siglo XVIII ya se defendió el rechazo formal en beneficio del amor libre. Y aun entonces se daba, en ocasiones, un tío condescendiente y comprensivo que permitía

a su sobrino seguir adelante con «sus relaciones». Ciertamente, en la actualidad esta terminología ya no resulta adecuada para hacer justicia al tema. La «vida en común» extramarital ha encontrado el reconocimiento social. Lo sorprendente en ello no es la realidad en sí, sino el que su reconocimiento haya sido concedido sin ningún tipo de correctivo de las uniones simbólicamente generalizadas y sin ningún género de obligatoriedad. ¿Es que se considera suficientemente fuerte el interés por las relaciones personales como tal? ¿O es legitimación suficiente la elección dentro de una «alternativa»?

Por último, y como consecuencia de la diferencia rectora entre relaciones personales e impersonales, el problema de la codificación adquiere también una forma semántica que se libera de los intentos de determinación de la tradición. La codificación constituye una especie de desdoblamiento semántico de conceptos que sirven para la adquisición y elaboración de la información. Desde la idealización del objeto amoroso sólo se puede pensar en la perfección y la privatización, pero no en un código ambivalente en sentido fuerte.[31] La subsiguiente rectificación del *amour passion* ofrece ya de por sí mejores puntos de partida. Basándonos en la incuestionabilidad del placer se distinguen las posibilidades de amor sincero e insincero en relación con el acceso al último favor. El romanticismo subjetivizaba el problema mediante la ambivalencia reflexiva de la *auto*entrega en el otro y de la propia *auto*conservación del yo. En ambos casos, la unidad del código, para hacer posible esa duplicidad, tiene que ser conducida a la forma de la paradoja con declaraciones tales como prisionero voluntario o pasión apaciguada. Como puede verse, logros importantes de la semántica pero numerosos problemas en los intentos de aplicación a la vida real.

Tan pronto como la sociedad pretexta de modo estructural un interés contradictorio por las relaciones impersonales y las personales, el problema de la codificación de la intimidad se puede resolver con mayor facilidad. Esto quiere decir que la

semántica del amor puede ser simplificada e incluso trivializada; pero todo esto no significa, naturalmente, que el amor en sí se haga más simple. El código exige, ahora, una ambivalencia universal de todos los acontecimientos sometidos a la dirección de la diferencia personal/impersonal. El amor es necesario como diferenciación de un individuo de referencia con respecto a aquellos que pueden valorar el mundo de modo distinto a lo que resulta normal, y a cuyos ojos el propio amante puede ser diferente de lo normal. Naturalmente no se duplica la realidad de las cosas próximas a la realidad, sino sólo la propia realidad. La duplicación sigue siendo un instrumento de la semántica. Constituye una tipicidad doble de posibilidades de enlace en todas las vivencias y acciones bajo el punto de vista de la acepción anónima, por una parte y, por la otra, desde la perspectiva de aquel a quien se ama.

Con mirada retrospectiva, la esotérica del amor pasional aparece como una especie de semántica de transición que sin suficiente apoyo estructural en el sistema social trata de codificar de manera binaria las relaciones íntimas. Se podría así aprender, en una sociedad que aún mantiene vivo el clasismo y todavía no está despersonalizada con demasiada intensidad, bajo la dirección de la literatura, a entregarse totalmente a la persona elegida y vivir *en* ella y *por* ella, al principio de manera ocasional y al margen del matrimonio y después incluso dentro del marco de la unión institucionalizada. Para ello, por decir así, la semántica tiene que hallar por sí misma los motivos y, consecuentemente, oscila entre la belleza y la virtud, por un lado, y la voluptuosidad «animal» por el otro. En la actualidad y en lo que se refiere a la motivación para la construcción de un mundo, de una realidad puramente personal, la sociedad sale a nuestro encuentro con mayor fuerza. Sin embargo, se está empezando a experimentar, precisamente ahora, lo improbable que todo eso resulta.

XVI

EL AMOR COMO SISTEMA DE LA INTERPENETRACIÓN

Las prolijas exposiciones de los cambios formales de la semántica del amor deberán ahora ser compendiadas desde puntos de vista teoréticos sistemáticos. Se trata de relaciones íntimas y sistemas sociales de los cuales se espera, y en particular los participantes, que las intenciones y necesidades de las personas que intervienen lleguen a ser discutidas de modo completo y total. La función y el sentido de tales sistemas sociales nos remiten a la referencia sistemática de la persona individual. Las relaciones íntimas tienen que ser discutidas, así como todo lo que la persona correcta espera de ellas, pues de no ser así tropezarían con dificultades como sistema social. Este nexo de dependencia entre la expectativa personal y la inestabilidad del conjunto de la armonía social queda asegurado mediante la insistencia en las relaciones entre dos; ésta es la función del precepto del código que afirma que sólo se puede amar a una persona cada vez.

Si nos extendemos más sobre el sistema personal del individuo hay que continuar preguntándose qué significa la intimidad para el sistema/ambiente-relaciones de la persona en calidad de individuo. Aquí es importante establecer una diferencia que gana en importancia en las sociedades complejas con relaciones sistemáticas ampliamente diferenciadas. Hay que distinguir las relaciones de un sistema con su *ambiente* de las relaciones del sistema con los *sistemas individualizados en su ambiente*. El ambiente del sistema adquiere su unidad (como siempre sectorial) por el propio sistema. Los sistemas en el ambiente del sistema, por el contrario, deben su unidad a sí mismos. Al ambiente pertenece todo aquello sobre lo que el

sistema no puede disponer como reproducción autorreferencial, es decir, cualquier otro sistema. Los otros sistemas son suplementarios y (a diferencia del ambiente en su conjunto) están caracterizados por un modo propio de reproducción autorreferencial. «El medio ambiente» es para el sistema el *otro* abstracto; otros sistemas por el contrario son para el sistema por sí mismos los *otros* determinados.

Esta diferencia es resultado del desarrollo evolutivo. Se agudiza para distintos sistemas de modo diverso, con lo que el sistema se distancia más de su ambiente, aprende a diferenciar en él otros sistemas, y esto en relación a diferencias que ganan en intensidad con respecto a otros sistemas; y con ello hace que retroceda la fuerza representativa de los sistemas individuales para el ambiente. Puede admitirse que fue la religión la primera en superar esta diferencia y en mantener su unidad. Había realizado un sistema en el ambiente de otros sistemas que podía interpretar el mundo para estos últimos. Su símbolo Dios significaba «uno y todo», lo que en definitiva aspiraba a realizar. Esa función de representación universal por medio de un sistema en el ambiente de otros sistemas fue cortado tangencialmente por la Reforma y las posteriores transformaciones de la sociedad en los siglos XVI y XVII. Se puede ver la diferenciación de un código para las relaciones íntimas como un acontecer complementario. Esto no significa que el amor pase a ocupar el lugar de la religión (aunque ocasionalmente se produjeron movimientos que realmente pretendieron afirmarlo así). Precisamente, en sociedades diferenciadas en lo funcional los campos funcionales sólo pueden seguir desarrollándose como autosustitutivos, es decir, que la religión sólo puede ser sustituida por la religión. Pero al quedar vacía la posición desde la cual un sistema en ambiente podía representar al ambiente en torno, eliminaba los problemas particulares para todos los ámbitos de la función.

Consecuentemente, sólo se buscaron soluciones de su propia especie para las relaciones íntimas. La reproducción de for-

mas religiosas retrocedió. Precisamente en las relaciones duales no es fácil ceder la representación universal a quien corresponda en cada caso, como se insinuó de inmediato con conceptos del código tales como sumisión y conquista (absolutos). Como hemos visto, pretender la unidad del mundo y de las relaciones duales conducía a la paradoja. Tras reproducir las formas religiosas, al siglo XIX no le quedó más que la copia. El absoluto se hizo gesto. Lo inalcanzable se simbolizó en el *dandy*, en el *clown*, en el joven golfo.[1] A esto sólo se pudo responder con una ruptura con la tradición. La conducta de los amantes pasó de la novela a la psicoterapia.

En la diferencia entre el propio ambiente y otros sistemas en el propio ambiente, si se la entiende sólo de modo abstracto, descansan al mismo tiempo conexiones con la tradición y nuevas perspectivas. El problema de esa diferencia se convierte en el problema del sistema social que se desarrolla de la mano de las relaciones íntimas. No se trata de cualidades, virtudes, armonía de caracteres, sino del otro ser humano que podría llevar a mi ambiente el sentido de mi mundo, pero que sólo puede hacerlo cuando yo le acepto a él y a su ambiente como mío propio. La «reciprocidad de las perspectivas constituye una fórmula demasiado simple que depende en exceso de la cambiante tematización de las personas. Se trata de la posibilidad de un sistema social de obtención de información y de elaboración de ésta, en el cual toda información debe confirmar la unidad del mundo común y, por ello, toda información puede permitir que se rompa la diferencia. «He perdido la cartera...», es perdonable la primera vez, pero ¿también la segunda y la tercera? ¿Y no llegará a suponer uno de los dos que el otro ve la información de manera diferente?

Hemos sustituido, pues, el concepto de reciprocidad de perspectivas por el concepto (mucho más rico y mucho más exigente) de la *interpenetración intrahumana*. Esto tiene para el tema amor consecuencias que apuntan en distintas direcciones. Principalmente resuelven y sustituyen la metáfora de la fusión.[2] La

interpenetración no lleva a los distintos sistemas a la unidad. No se trata de una *unio mystica*. Transcurre sólo en el terreno de la reproducción de los elementos, es decir, en las unidades eventuales de la vivencia y la acción. Cada operación, cada acto, cada observación con las que un sistema reproduce las secuencias de sus aconteceres, se verifica simultáneamente en el otro. Tiene que procurar que como acción de un sistema sea simultáneamente vivencia en el otro, y esto no sólo para una identificación externa, sino al mismo tiempo como condición de su propia reproducción. En el amor sólo se puede actuar de manera que precisamente con esa vivencia pueda seguir viviendo la del otro. Las acciones tienen que ser incorporadas al mundo de las vivencias del otro para reproducirlas; sin perder con ello su libertad, su capacidad de libre albedrío, su valor expresivo para las disponibilidades duraderas. No deben aparecer como sumisión, blanda docilidad, condescendencia o conducta de evitación de conflictos. El amor no puede darse por satisfecho con un indiferente o sumiso «¡por mi parte...!». Pero fomenta que sólo el que ama pueda actuar así.

Los actos por amor no sólo acomodan, no deben ser sólo complacencia ni satisfacción de todo deseo. La terminología de la sumisión y de la complacencia ya no es adecuada, si es que lo fue en algún momento. Se trata de hallar sentido en el mundo del otro. Dado que este mundo no está libre de problemas, el sentido que en él se halle será ciertamente problemático. Es posible que se oponga al estado de ánimo o al humor del otro. Es posible también que transforme el mundo del amado con su descansar en él. Tiene que correr el riesgo de no saber de manera definitiva lo que es bueno para el otro, y para que así en *vez de a eso* se aferre al amor.

En su fundamento activo, como comprensión sensorial, el amor dirigido hacia el mundo de otro sistema modifica con su ejecución aquello que observa. No puede ser mantenido a distancia, sino que se hace a sí mismo parte integrante de su objeto. Y este «objeto» no permanece quieto, sino que hace suya

la operación, participa en ella y a su vez la transforma. El ser-vivido-por-el-otro se convierte en componente de la reproducción operativa. La autorreproducción y la reproducción ajena se mantienen separadas de acuerdo con los contextos del sistema, pero se realizan *uno actu*. Al menos en tanto y durante el tiempo en que la relación de *interpenetración* dirija las vivencias y la acción. Cada compañero puede, naturalmente, intentar librarse de ella, pero ese liberarse se realiza también en la sincronización de las relaciones íntimas. Esto se ha presentado con el ejemplo del final de unas relaciones amorosas y de ello se ha extraído la consecuencia, que parece extraña a primera vista, de que el que aún amaba estaba obligado a declarar concluido el amor. La marquesa de M., pudo hacerlo; Ellénore, no.[3]

Cualquier tipo de comunicaciones en las relaciones íntimas quedan a merced de las incomunicabilidades que ellas mismas constituyen. Hemos mantenido esto como punto de vista descubierto y encubierto del siglo XVIII,[4] pero también se aclara con ayuda del concepto de *interpenetración*. Bajo el condicionamiento de la *interpenetración* cada acción es valorada en un doble sentido: en lo que se propone y en lo que significa como proceso atributivo. El contenido de ello está en el famoso teorema *double bind*.[5] Sólo en el terreno al que se llega desde la atribución puede afianzarse la perspectiva de duración, aunque la comunicación sigue siendo negable. Por esa razón resulta también imposible reducir la diferencia a un único acto de amor. O dicho con mayor exactitud: siempre es posible pero sólo en la perspectiva de eternidad del momento. Toda declaración separa al que la formula de lo que está diciendo y por eso pierde su inocencia. Para poder pertenecer al amor hay que aprender a respetarlo. La otra elección constituye el intento de alcanzar por fuerza la insinceridad cuando no la esquizofrenia.

También debe entenderse por *interpenetración* cuando los amantes se concedan recíprocamente su propio mundo al com-

pañero y al hacerlo así renuncian a unirlo todo en una totalidad. La *universalidad* de la referencia sensorial del amor no necesita, ni tampoco puede, abarcar todas las vivencias y acciones reales. Exactamente como en la universalidad de la relación sensorial de la religión o del derecho no hay nada que sea irrelevante por su propia naturaleza, tampoco existe una obligatoriedad de hacer concordar cada paso con el código. Sólo cuando se renuncie a ello será asequible la universalidad en su estricto sentido. Sólo quien aún hoy día piensa de acuerdo con la novela y el romanticismo, podrá sorprenderse al saber que los amantes no conceden excesiva importancia al tópico de *shared activities* y *shared values and goals*.[6] Cuando esto se confirma, se dispone de un punto de apoyo para afirmar que los pensamientos y sensaciones reales sobre el amor son mucho más maduros de lo que prescribe la semántica tradicional.

No resulta nada descaminado buscar el atajo de las exigencias irrealizables del amor en dirección a la monotonía, es decir en dirección a una disminución de la corriente informativa afluyente.[7] Pero eso significa, al mismo tiempo, renunciar a la consecución del carácter óptimo de la función concreta, renunciar a la posibilidad de conseguir en el otro la completa confirmación del mundo propio. Las normas de conducta, de éste o de otros géneros, pueden dar resultados distintos, pero si se les permite consolidarse, permanece la tesis de un sistema social diferenciado con estructuras y funciones improbables. Vamos a repetirlo: toda información que pueda ser aceptada y elaborada en este sistema somete a prueba la compatibilidad de los ambientes (con lo cual cada uno de los participantes pertenece, al mismo tiempo, al ambiente del otro y, a la vez, se ve sometido también a prueba de manera simultánea). El sistema se desintegra (aun cuando los compañeros permanezcan juntos) cuando ya deja de ser base común que reproduce el sistema, puesto que esa base daba a la función todas las informaciones necesarias para la repro-

ducción del sistema. Éste es el apéndice teorético-sistemático de un código que exige que se tome postura en la interacción de la acción sobre la vivencia del otro. La unidad del código postula la unidad del sistema social de las relaciones íntimas, y la unidad de este sistema es la unidad de la diferencia que está en la base de elaboración de la información. Partiendo de una «diferencia» no se puede fundar nada. Por lo tanto, y esto ya lo venimos diciendo desde siempre, no hay fundamento para el amor.

Si partimos del postulado de un sistema social específicamente diferenciado y *auto*rreferencial para las relaciones íntimas entre dos personas, en cada momento, y entendemos la intimidad como *interpenetración*, se puede hacer un sondeo retrospectivo para ver si y desde qué extremo la tradición semántica del *amour passion* y del amor romántico ofrecieron propuestas de orientación. Con referencia a la realidad total de la semántica tradicional del amor se pueden abandonar igualmente las más agudas paradojas, así como los momentos sensoriales pasión y exceso que, sobre todo, debían legitimar la diferenciación. Sigue siendo irrenunciable, por el contrario, el concepto nehumanístico-romántico del individuo abierto al mundo y capaz de construirse su propia realidad. Igualmente importante es el concepto de *auto*rreferencia, del amor por el amor, con que se reafirma que en el campo de la intimidad los sistemas tienen que producir por sí mismos esas condiciones que posibilitan su constitución y su continuidad. De esta forma, se mantiene el antiguo punto de vista de que el amor se concede a sí mismo sus propios límites y no de manera abstracta, sino en el caso concreto y sólo entonces.[8] De manera más radical que nunca con anterioridad hay que conceder que el amor disocia todas las cualidades que pudieron ser fundamento y motivo. Todo intento de penetrar en el interior del otro conduce al abismo, en esa unidad de verdad y falsedad, de sinceridad e insinceridad, que escapa a todos los criterios. Por esa razón no es posible decirlo todo. La transparencia sólo se

da en las relaciones entre sistema y sistema, por decirlo así, de la mano de la diferencia entre sistema y ambiente que constituye el sistema. El amor sólo puede ser esa transparencia en sí mismo:

Un rostro frente al cual
uno
ya no (es) sub-*jeto,*
sólo referencia
inconcebible
y
firme.

(Friedrich RUDOLF HOHL)

NOTAS

1. SOCIEDAD E INDIVIDUO:
RELACIONES PERSONALES E IMPERSONALES

1. Compárese con la famosa conclusión formulada por Émile DURKHEIM en *De la division du travail social*, París, 1893, cit. según la traducción *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt, 1977, pp. 443 y ss.; además, del mismo autor, *Leçons de Sociologie: Physique des moeurs et du droit*, París 1950, pp. 68 y ss.; Georg SIMMEL, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlín-Leipzig, 1917, pp. 71 y ss.; Louis DUMONT, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Londres, 1970. En relación con el desarrollo semántico, paralelo y tan discutido, *véase* también Norman NELSON, *Individualism as a Criterion of the Renaissance*, en «Journal of English and Germanic Philology», 32 (1933), pp. 316 a 334; Ángel SÁNCHEZ DE LA TORRE, *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea*, Madrid, 1958; Colin MORRIS, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Londres, 1972.
2. Otra cuestión que no debe ser confundida con ésta se refiere a la extensión de los lazos y controles sociales que recaen sobre el individuo. Al respecto, existe en algunos sistemas sociales un alto grado de libertad, sin que esto se interprete como reconocimiento o estímulo de la individualidad. *Véase* John F. EMBREE, *Thailand-A Loosely Structured Social System*, en «Anthropologist», 52 (1950), pp. 181 a 193, y también sobre el tema, Hans-Dieter EVERS (ed.), *Loosely Structured Social System: Thailand in Comparative Perspective*, New Haven, 1969.
3. *Véase* François DE CALLIÈRES, *La logique des amans ou l'amour logicien*, París, 1668, p. 118: «L'individu est proprement un sujet separé de tout autre, et qui ne se peut diviser sans etre destruit».
4. En cuanto al *concepto* de individuo se sostiene, entre otras cosas,

que la antigua orientación específica ser vivo→hombre→miembro de una casta→habitante de una ciudad, o en su caso, de un país→miembro de una profesión →miembro de una familia →individuo, ha perdido su sentido y que es precisamente la individualidad, que fue antes lo concreto, lo que ahora se ha convertido en lo más general del hombre. Consecuentemente, lo que antaño tenía validez como contingente en grado sumo ahora tiene que ser considerado como necesario y caracterizarse por su referencia al mundo. Por otra parte esta nueva expresión, esta definición del individuo como *constitución universal* única, desplaza el concepto del individuo como *naturaleza*, válido hasta 1800.

II. EL AMOR COMO MEDIO DE COMUNICACIÓN SIMBÓLICAMENTE GENERALIZADO

1. *Véase*, además, Niklas LUHMANN, «Observaciones introductoras a una teoría de los medios de comunicación generalizados sistemáticamente» en la obra del autor *Soziologische Aufklärung*, tomo 2, Opladen, 1975, pp. 170 a 192; del mismo autor, *Macht*, Stuttgart, 1975; asimismo del autor «La improbabilidad de la comunicación», en *Soziologische Aufklärung*, tomo 3, Opladen, 1981, pp. 25-34.
2. Todas esas formulaciones deben, por supuesto, ser consideradas con la reserva de que se trata de un aumento de las posibilidades en un aspecto completamente específico, por lo que no puede excluirse de ningún modo que lo posible pueda hacerse imposible por otras razones; por ejemplo, considerando la evolución desde otros supuestos.
3. Michel DE MONTAIGNE, *Essais I*, 28, según la ed. de la Pléiade, París, 1950, p. 224.
4. Así también Talcott PARSONS, *Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization*, «Social Research», 41 (1974), pp. 193-235 y 214 y ss. El afecto, o en su caso el amor «in my present sense is a *medium* of interchange and not the primary bond of solidarity itself». También otros sociólogos tratan la semántica del amor como *cultural imperative* o precepto ideológico. *Véase* Willard WALLER/Reuben HILL, *The Family: A Dynamic Interpretation*, 2a. ed., Nueva York,

1951, p. 113; William J. GOODE, *Soziologie der Familie*, traduc. alemana, Munich, 1967, p. 81.

5. «Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour», según LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, núm. 136, citado de sus *Œuvres complètes*, ed. de la Pléiade, París, 1964, p. 421. También en el siglo XVIII se mantiene la tendencia del siglo anterior, pese al asentamiento firme del *ethos* del amor, es decir, del aprendizaje del amor como juego. Esta experiencia del juego extendido a lo mundano se muestra muy claramente a través del descubrimiento del compañero, en KLOPSTOCK: *Der Verwandelte* («encontrándote, respetándote, aprendí el amor»), citado de *Obras Escogidas*, Munich, 1962, pp. 66-68; o en la carta a J. A. Schlegel de 1 de agosto de 1752. «...que mi elección, después de haber conocido ya tanto tiempo al amor tuviera que recaer en una muchacha que pudiera hacerme muy feliz...», citado según: *Briefe von und an Klopstock* (editadas por J. M. Lappenberg), Braunschweig, 1867, pp. 108 y ss. Claramente, no se encuentra contradicción alguna entre la práctica ideológica previa y el entusiasmo en el compromiso.
6. Una formulación debida a Georg SIMMEL, «Sobre el amor» (fragmento), en *Fragmente und Aufsätze*, Munich, 1923, pp. 47-123.
7. Para diferenciarlo de las autorreferencias propias de la persona observada y amada, a las que volveremos a referirnos seguidamente.
8. «El amor es el más charlatán de todos los sentimientos y consiste en gran parte en la charla misma», observa también Robert MUSIL en *Der Mann ohne Eigenschaften (Gespräche über Liebe)*, Hamburg, 1952, reimpresión de 1968, p. 1.130.
9. Naturalmente, éstas fueron siempre analogías o metáforas. Solamente la Edad Media y la segunda mitad del siglo XIX poseían inocencia y fe en las ciencias a nivel suficiente para sospechar la existencia de componentes patológicos reales corporales y psíquicos. *Véase* con espíritu crítico Gaston DANVILLE, *El amor, ¿un estado patológico?*, en «Revue Philosophique», 18 (1893), pp. 261-283; del mismo autor, *La Psychologie de l'amour*, París, 1894, pp. 107 y ss. Todavía en la actualidad existe investigación empírica que se ocupa de la confirmación o el rechazo de las relaciones de dependencia entre el amor romántico y la inmadurez física. *Véase* al res-

pecto Dwight G. DEAN, *Romanticism and Emotional Maturity: A Preliminary Study, Marriage and Family Living*, 23 (1961), pp. 44-45; del mismo autor, *Romanticism and Emotional Maturity: A Further Explo-ration, Social Forces*, 42 (1964), pp. 298-303; William M. KEPHART, *The «Dysfunctional» Theory of Romantic Love: A Research Report*, en «Journal of Comparative Family Studies», I (1970), pp. 26-36.

10. *Véase* como resumen de los conceptos del siglo XVIII, Robert MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, París, 1960, 4a. ed., 1969, p. 466: «L'amour est un mystére, le plus irrationnel des mouvements de l'âme, devant lequel l'esprit demeure désarmé; il est une mystification, où l'imagination ne cesse d'escamoter et de métamorphoser la nature; il est une aliénation, qui sépare l'homme de lui-même et le voue à toutes les tortures, enfin l'amour ne suffit jamais à lui-même». Sobre el mismo tema, desde el punto de vista actual: Francis E. MERRIL, *Courtship and Marriage. A Study in Social Relationships*, Nueva York, 1949, pp. 23 y ss.; VALLER/HILL, pp. 113 y ss.; Wilhelm AUBERT, *A Note on Love*; del mismo, *The Hidden Society*, Totowa, N. J., 1965, pp. 201-235.
11. *Véase* la interpretación del papel del enfermo y su institucionalización en Talcott PARSONS, *The Social System*, Glencoe, Ill, 1951, pp. 428 y ss.
12. Es recomendable el examen general de Niklas LUHMANN, «Mecanismos simbióticos», en *Soziologische Aufklärung*, tomo 3, Opladen, 1981, pp. 228-244. En lo que se refiere especialmente a la erótica en esta función, *véase* también Talcott PARSONS, *Societies: Evolutionary and Comparativa Perspectives*, Englewood, N. J., 1966, pp. 31 y ss.
13. También para la comunicación que contradice la comunicación verbal. Piénsese en el idioma de los ojos que se repite continuamente en las descripciones amorfas.
14. Con respecto al sistema religioso y al medio de comunicación «fe», *véase* Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977, pp. 134 y ss. Y con respecto a la falta de un medio de comunicación especializado en la educación, *véase* Niklas LUHMANN/Karl EBERHARD SCHORR, *Reflexions probleme im Erziehungssystem*, Stuttgart, 1979, pp. 54 y ss.

15. El trato dado por Simmel a la «erótica» en el fragmento antes citado «Sobre el amor», se enlaza con este problema sin llegar a una solución conceptual claramente comprensible.
16. *Véase* también el ensayo sobre fidelidad y agradecimiento en Georg SIMMEL, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2a. ed., Munich-Leipzig, 1922, pp. 438 y ss. (444 y ss.).
17. *Véase*, al respecto, Rupprecht GERDS, «Tabúes en vez de Amor», en Helmut KENTLER y otros, *Für eine Revision der Sexualpädagogik*, 3a. ed., Munich, 1969, pp. 89-113 (108 y ss.).
18. Henry FIELDING, *An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews*, Londres, 1741, nueva edición Folcroft Pa., 1969.
19. Jean GUITTON, *Essai sur l'amour humain*, París, 1948, p. 9, habla en relación con el siglo XIX de la *sociologie positive*. Con mayor detalle, Michel FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, tomo I, traduc. alemana, Frankfurt, 1977. Material de los Estados Unidos en Sidney DITZION, *Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas*, 2a. ed., Nueva York, 1969.
20. Un «conocimiento funcional» de este tipo no surge por vez primera en la investigación sociológica y en la teoría formativa. El aumento de la tendencia al placer en la intensidad amorosa, que permite que el propio amor consista en la esperanza del amor, es un tema muy atendido desde el siglo XVII. El amor es caracterizado como algo que se diferencia de los conceptos que de él se forman los amantes. Pese al reconocimiento público de los caracteres ilusorios del amor, se sigue considerando decisiva la fuerza del amor. Los amantes aman a través del amor sus propias ilusiones y la referencia a la sexualidad parece ser la garantía misteriosa para que eso funcione.
21. *Véase* al respecto las pp. 112 y ss., y 131 y ss.
22. Que la irracionalidad y la imparcialidad del movimiento atenúa (pero muy poco) el problema, lo veremos más adelante. *Véase* especialmente el capítulo VII, párrafo 2.
23. Que la universalidad también tiene límites y que la desigualdad crea nuevas posibilidades es algo que no debe pasar inadvertido, pero la diferenciación del medio radica principalmente en los límites de la disponibilidad sobre la sexualidad en la confesión relativa del mecanismo básico. Está claro que en este aspecto algu-

nos tienen mayores facilidades que otros, con independencia de la codificación semántica de su comportamiento.

24. «J'avais lu quelques romans, et je me crus amoureux», informa el protagonista en la novela de Charles DUCLOS, *Les confessions du Comte de...*, 1741, cita de la edición de Lausanne, 1970, p. 38. Hay que tener en cuenta el refinamiento de la fórmula, que tan sólo insinúa un estado de cosas corriente.
25. También otros campos de la comunicación, que tienden a la comunicación improbable, presentan problemas semejantes. *Véase* «Religion» de Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977; con relación al arte, *véase*, del mismo autor, «Ist Kunst codierbar?», en *Soziologische Aufklärung*, tomo 3, Opladen, 1981, pp. 245-266.
26. Las relaciones en el hogar: *véase*, por ejemplo, Howard GADLIN, «Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States», en George LEVINGER/Harold L. RAUSH (ed.), *Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, Amherst, 1977, pp. 33-72; David H. FLAHERTY, *Privacy in Colonial New England*, Charlottesville, Vancouver, 1972, en especial pp. 70 y ss.
27. A este respecto *véase*, particularmente, Guy E. SWANSON, «The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations», en: Samuel Z. KLAUSNER, *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, Nueva York, 1965, pp. 160-209. *Véase*, además, William J. GOODE, «The Theoretical Importante of Love», *American Sociological Review*, 24 (1959), pp. 38-47; Philip E. SLATER, «On Social Regression», *American Sociological Review*, 28 (1963), pp. 339-364.
28. Sobre este punto de vista confróntese S. N. EISENSTADT, *Ritualized Personal Relations*, Man 96 (1956), pp. 90-95.
29. *Véase* Jean MAISONNEUVE, *Psycho-sociologie des affinités*, París, 1966, pp. 322 y ss., en especial la p. 343.

III. LA EVOLUCIÓN DE LAS POSIBILIDADES DE COMUNICACIÓN

1. En relación con esto, *véase* Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo 2, Frankfurt, 1980-1981

2. Estas divergencias reconocidas en sí no solo se encuentran en una conducta peculiar de la observación, sino también en las relaciones de compañerismo y asociación, en las cuales ambos compañeros actúan de manera alternante, es decir, alternan la acción y la observación. *Véanse*, por ejemplo, los resultados de la tabla 4.2 (categoría 7) en Harold H. KELLEY, *Personal Relationships: Their Structures and Processes*, Nueva York, 1979, p. 101.
3. *Véase* el compendio de Lauren G. WISPÉ, «Sympathy and Emphaty», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, tomo 15, Nueva York, 1968, pp. 441-447.
4. Una observación sobre la función del «gran mundo», en STENDHAL, *De l'amour*, París, 1959, pp. 33 y ss. *Véase* también Christian GARVE, *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit*, tomo I, Breslau, 1797, pp. 308 y ss.
5. *Las penas del joven Werther*, carta del 16 de junio.
6. «Soins» era el *terminus technicus* que se usaba para ello en el siglo XVII. Además, se había desarrollado de modo correspondiente el arte de evitar las oportunidades que tales ocasiones ofrecían. *Véase*, por ejemplo, François HEDELIN, Abbé D'AUBIGNAC, *Les Conseils d'Ariste a Celimène sur les moyens de conserver sa reputation*, París, 1666.
7. *Véase* KELLEY, *ob. cit.*, pp. 93 y ss.
8. Al respecto, la literatura de la segunda mitad del siglo XVII consideró la ilusión como ingrediente del amor; la literatura de la primera mitad del siglo XVIII, la insinceridad. A esta postura parecen tender en la actualidad los conflictos de atribuciones. Volveremos a ello más adelante.
9. KELLEY, *ob. cit.* (1979), pp. 81-84, llama a esto *double contingency* (apartándose del uso común del idioma).
10. *Véase* a este respecto Harriet B. BRAIKER/Harold H. KELLEY, «Conflict in the Development of Close Relationships», en Robert L. BURGESS/Ted L. HUSTON (ed.), *Social Exchange in Developing Relationships*, Nueva York, 1979, pp. 135-168.
11. Este problema está siendo devaluado en la actualidad, pues (como viene siendo uso en la sociología desde hace algún tiempo) sólo se señalan las funciones positivas del conflicto. *Véase*, por ejemplo, John SCANZONI, *Sexual Bargaining: Power Politics in*

the American Marriage, Englewood Cliffs, 1972, pp. 61 y ss. (Se considera también la orientación hacia metáforas económicas y políticas y la falta de todo análisis profundo de la intimidad en exposiciones «sociológicas» de este tipo.)

IV. EVOLUCIÓN DE LA SEMÁNTICA DEL AMOR

1. Con mayor detalle en Ruth KELSO, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana III, 1956, reimpreso en 1978, pp. 156 y ss.
2. Naturalmente, siempre se podrá decir: el problema fundamental para la revisión del código fue la fuerza latente de los instintos.
3. Esta interpretación es seguida por Maurice VALENCA en *In Praise of love: An Introduction to the Love-Poetry of the Renaissance*, Nueva York, 1958.
4. La estructura profunda de esta dependencia está expuesta, por su parte, a modificaciones; sobre todo lo estuvo en las dos últimas décadas del siglo XVII. La sospecha fue, en primer lugar, radicalizada con medios religiosos (sobre todo por los jansenistas), luego generalizada y después abandonada a su suerte, por así decir. La *técnica del desenmascaramiento* se modificó de esta forma: en vez de desenmascarar la pecaminosidad y el egoísmo, se trató (a partir de La Bruyére) de desenmascarar la mediocridad de los seres humanos y la vulgaridad de sus motivaciones. La *frivolidad* que podía ganar la propia seguridad en la inteligencia de que todos pueden ser desenmascarados y que sólo es honrada una conducta frívola, pierde el carácter de comportamiento valeroso y al final se convierte en refugio contra la vulgaridad. Se puede eludir la vulgaridad fingiéndola. Todo esto demostrará su inutilidad en el momento en que uno puede confesarse abiertamente partidario del «positivismo» en la codificación cultural de la conducta (incluyendo la religión en la cultura).
5. «Une systematisation exclusive et consciente de son instinct sexuel», dice Gaston DANVILLE, *La Psychologie de l'amour*, París 1894, p. 63. Igualmente, en Th. RIBOT, *La Psychologie des sentiments*, París, 1896, pp. 244 y ss. El cambio decisivo en este proceso de la evolución es «l'apparition du choix individuel» (p. 251).

6. «Delicacy, we perceive, is like "eggs", "fresh eggs" and "strictly fresh eggs"...»; así resumen esta experiencia Robert P. UTTER/Gwendolyn NEEDHAM *Pamela's Daughters*, Nueva York, 1936, edición de 1972, p. 47.
7. Que esta versión sólo podía ser elaborada poco a poco puede verse en la evolución seguida por Stendhal, desde *L'Amour* (1822) hasta sus grandes novelas de los años posteriores.
8. *Véase* Niklas LUHMANN, *Gesellschafsstruktur und Semantik*, *ob. cit.*, tomo I, pp. 31 y ss.
9. Esta formulación es de STENDHAL, *De l'amour* (*Fragments Diverses*, núm. 105), citado por la edición de Henri Martineau, París, 1959, p. 276. El pensamiento procede de Edward YOUNG, *Conjectures on Original Composition*, citado de: *The Complete Works*, Londres, 1854, tomo 2, pp. 547-586.
10. Como en otros ámbitos funcionales, también la autonomía es sólo aparentemente buscada; se persigue con esfuerzo y se lucha por ella. Así piensa la semántica cuando pretende defender el amor de la intervención de la razón, la religión, la familia y los intereses. Considerada desde un punto de vista socio-estructural la autonomía surge del cambio de tipo de diferenciación de la sociedad como una especie de consecuencia forzosa, que la semántica debe sostener con sus intentos de afirmación sensorial. *Véase*, con respecto a un problema paralelo en el campo funcional de la educación, Niklas LUHMANN/Karl EBERHARD SCHORR, *Reflexionsprobleme im Erziehugsystem*, Stuttgart, 1979, pp. 46 y ss.

V. LA LIBERTAD DE AMAR: DEL IDEAL A LA PARADOJA

1. Un buen resumen de ello nos lo ofrece en primer lugar la colección de fragmentos, ordenada por frases hechas, editada por Jean CORBINELLI, *Sentimens d'amour, tiren des meilleurs poètes modernes*, tomo 2, París, 1671; *véase*, además, la colección un tanto pedante de *questions d'amour*, como respuesta a Charles JAULNAY, *Questions d'amour ou conversations galantes. Dediées aux belles*, París, 1671. Precisamente esas elaboraciones de segunda mano presuponen el interés por la codificación.

2. Así comienzan los tratados sobre el amor, como consecuencia de la representación del objeto del que obtienen el fundamento activo para la pasión amorosa. *Véase* Flaminio NOBILI, *Trattato dell'Amore Humano* (1567), con anotaciones marginales de Torquato Tasso, impreso de nuevo en Roma, 1895. En la Edad Media no se seguía a Ovidio en este aspecto, aunque era muy apreciado en otros terrenos, sino que se subrayaba el idealismo y la moralidad del amor; *véase* también Egidio GORRA, *La Teorica dell'amore e un antico poema francese inedito*, y del mismo autor, *Drammi e Poemi*, Milán, 1900, pp. 199-300 (223 y ss.).
3. En relación con las estilizaciones del último período de la Edad Media, *véase* William GEORGE DODD, *Courtly Love in Chaucer and Gower*, 1913, reimpreso en Gloucester Mass., 1959, en especial las pp. 78 y ss.
4. Para un resumen de las fuentes, muy heterogéneas consideradas individualmente, *véase* Luigi TONELLI, *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Florencia, 1933; John CHARLES NELSON, *Renaissance Theory of Love: The contex of Giordano Bruno's Eroici Furori*, Nueva York, 1958. Un ejemplo: «Amor mi sprona in un tempo et affrena», en el soneto CLXXVIII de Petrarca, citado según *Le rime de Francesco Petrarca* (ed. Giuseppe Salvo Cozzo), Florencia, 1904, pp. 181 y ss. La lectura de la elegía de Jean de La Fontaine (*Oeuvre*, tomo 8, París, 1892, pp. 355-376) apenas aporta nada nuevo.
5. Desde luego ya se podía percibir el cambio típico de la gradación de la perfección, que no alcanzaba su punto cumbre en la salvación, sino en la realización sensorial del amor: en la prueba del último favor. *Véase* al respecto, Gorra, obra antes citada, pp. 219 y ss.; Nelson, *ob. cit.*, p. 52.
6. Peter Dronke ve en esto— y no en el típico contexto del amor cortesano— lo verdaderamente nuevo de la aportación del Medievo a la semántica amatoria. *Véase Medieval latin and the Rise of European Love-Lyric*, 2o. tomo, ed. Oxford, 1968.
7. Un detalle característico desde este punto de vista se encuentra en la novela de Madame de La Fayette, *La Princesse de Clèves*. El amor comienza con un baile admirado por todos los espectadores y realizado con armonía plena, *pese a que los componentes de la pareja no se conocían.*

8. *Véase* al respecto ARISTÓTELES, *Nikomanische Ethik*, 1158b, que desató amplias discusiones. El tipo de inclinación debe ser dosificado de acuerdo con la posición social, incluso—y precisamente—cuando la amistad, o en su caso el amor, presuman o establezcan una igualdad recíproca. La inclinación del uno es, por decirlo así, más valiosa que la del otro. Y con ello queda excluido que el amor por sí sólo sea suficiente para conseguir amor.
9. En relación con este aspecto del *amour lointaine véase* Erich KÖHLER, *Esprit und arkadische Freiheit*, Frankfort, 1966, pp. 86 y ss. y, sobre todo, el análisis sociológico diferencial de Herbert MOLLER, *The Social Causation of the Courtly Love Complex*, *Comparative Studies in Society and History*, I (1959), pp. 137-163.
10. Los franceses registraron los inconvenientes de dicha institución: una vez que los controles son levantados o se logra eludirlos, ya no hay que seguir contando con la resistencia de la señora. Eso es lo que ocurría en Francia. Como ejemplo de esta comparación, que se saca a relucir con frecuencia, *véase* SAINT-EVREMOND, *Sur les Comedies*, citado de *Oeuvres en Prose*, tomo 3, Paris, 1966, pp 42-60. De ahí el comentario de una española: «Que d'esprit mal emploié... A quoi bon tous ce beaux discours, quand ils sont ensemble». *Véase*, además, Pierre DANIEL-HUET, *Traité de l'origine des romans*, París, 1670 (reedición de Stuttgart, 1966), pp. 91 y ss.
11. *Veanse* las instrucciones dadas por Francesco SANSOVINO, *Ragionamento d'amore*, 1545, citadas según la edición de Giuseppe ZONTA, *Trattati d'amore del cinquecento*, Bari, 1912, pp. 151-184 (170 y ss.).
12. Una de las *questions d'amour* de Jaulnay en *ob. cit.*, p. 42, se refiere también a esa diferencia: «De seduire une prude precieuse ou de fixer une coquette» (*prude* significa, en este caso, prudente).
13. JAULNAY, *ob. cit.*, p. 68.
14. Ya hemos establecido anteriormente que se trata de un aspecto general del desarrollo de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, sistematizados y autorreferenciales.
15. Formulada de manera tan categórica y clara en los consejos facilitados a una mujer casada en relación con el empleo que debe dar a su libertad y a su atractivo para con los galanteado-

res. En François HEDELIN, Abbé D'AUBIGNAC, *Les conseils d'Ariste à Célimène sur le moyens de conserver sa réputation*, París, 1666.

16. Con el tratamiento de la «prehistoria» del amor romántico regresamos al mismo punto de vista. También aquí la innovación parte de una situación: la semántica que está «superdeterminada» por un complejo de excitaciones heterogéneas.

17. Louise K. HOROWITZ, *Love and Language: A Study of the Classical French Moralist Writers*, Columbus. Ohio, 1977, juzga aún más agudamente y califica así a los años 1660 a 1680. Sobre la simultánea modificación del interés por la novela *véase* también, barón Max VON WALDBERG, *Der empfindsame Roman in Frankreich*, tomo 1, Estrasburgo, pp. 1 y ss.

18. A este respecto, y en relación con el tema de las *précieuses* en los años 1650-1660, *véase* Daniel MORNET, *Histoire de la Littérature Française classique 1660-1700: Ses caractères veritables, ses aspects inconnus*, París, 1940, pp. 25 y ss. Una buena exposición de la procedencia de estas versiones variables de las costumbres de la corte, en Edouard DE BARTHÉLEMY, *Les Amis de la Marquise de Sablé*, Paris, 1865, introducción, pp. 1-72.

19. *Véase* «Interaktion in Oberschichten», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, *ob. cit.*, tomo 1, pp. 72-161 (87 y s., 96 y ss.).

20. En una formulación sobre ese desplazamiento, bastante tardía, de finales del siglo XVIII, se dice: «Il semble que l'amour ne cherche pas les perfections réelles; on dirait qu'il les craint. Il n'aime que cenes qu'il crée, qu'il suppose». CHAMFORT, *Maximes et pensées*, citado de *Oeuvres complètes*, tomo 1, París, 1824, reimpreso en Ginebra, 1968, pp. 337-449 (416)

21. *Véase* el extenso tratamiento dado al tema de la estrategia informativa ofrecido por D'ALQUIÉ, *La Science et l'ecole des amans: Ou Nouvelle découverte des Moyens infallibles de Triomfer en Amour*, 2a. ed., Amsterdam, 1679, pp. 49 y ss , y 64 y ss. Por otra parte esto se corresponde con el sentido: no basta con amar para conseguir el amor; se necesita también obrar con tacto, ofrecer regalos, etcétera. *Véase* René BARY, *L'esprit de tour ou les conversations galantes*, Paris, 1662, pp. 233 y ss.

22. «Courage, Messieurs les amants!», comentó uno de los oyentes de la historia: Gelaste (Moliére). *Véase Les amours de Psyché et*

Cupidon, París, 1669, citado según la edición de *Oeuvre de Jean de La Fontaine*, tomo 8, París, 1892, pp. 224 y ss.

23. *Morale Galante ou L'art de bien aimer*, París, 1669, tomo 1, páginas 101 y ss.
24. *Ob. cit.*, p. 119.
25. Así en el título del capítulo XVII de STENDHAL, *De l'amour*, citado por la edición de Henri Martineau, París, 1959, p. 41.
26. *Véase*, además, Jacques FERRAND, *Traité de l'essence et guérison de l'amour*, Toulouse, 1610; y Aldo D. SCAGLIONE, *Nature and Love in the Late Middle Ages*, Berkeley, 1963, pp. 60 y ss.
27. La falta de esfuerzo para conseguir la caracterización individual por parte de los amantes en la literatura novelística del siglo XVII ha llamado poderosamente la atención. *Véase*, también, Egon COHN, *Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des 17. Jahrhunderts*, Berlín, 1921, pp. 107 y ss.
28. *Véase* Jacques EHRMANN, *Un paradis désespéré: L'amour et l'illusion dans l'«Astrée»*, París, 1963. Sobre la difuminación de las características personales en las novelas de la época, *véase* también Sévo KÉVORKIAN, *Le thème de l'amour dans l'oeuvre romanesque de Gomberville*, París, 1972, pp. 23 y ss.
29. *Véase* MORNET, *ob. cit.*, pp. 318 y ss.; Bernard BRAY, *L'art de la lettre amoureuse: Des manuels aux romans (1550-1700)*, La Haya-París, 1967. En este pequeño manual epistolar llama especialmente la atención que la cuidada formulación y la gran cantidad de galanterías y frases de cumplido ocupan el primer plano... para cartas de todo tipo, entre ellas las cartas amorosas. El amante sólo se deja inspirar por otros modelos cuando el que se despide da las gracias o tiene cualquier otra razón para escribir una carta. *Véase*, por ejemplo, Jean PUGET DE LA SERRE, *Le Secrétaire de la cour ou la maniere d'écrire selon le temps*, nueva edición, Lyon, 1646; BOURSAULT, *Lettres de Respect, d'Obligation et d'Amour*, París, 1669 (entre ellas la notable carta a de Babet). Téngase en cuenta, también, Raymond LABÈGUE, *La sensibilité dans les lettres d'amour au XVIIe siècle*, en «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», II (1959), pp. 77-85, con la tesis de que la autenticidad de la expresión de los sentimientos y con ello la percepción pública de esta cuestión aumentaba en número, cuando en el último tercio del si-

glo XVI, también fueron publicadas cartas de amor escritas por mujeres.

30. *Véase* C. ROUBEN, *Un jeu de Société au Grand Siecle: Les «questions» et les maximes d'amour au XVIIe siècle* (1972), pp. 85-104. *Véase* también René BRAY, *La preciosité et les précieux*, Paris, 1960, pp. 148 y ss. Con respecto al desarrollo en Inglaterra, Wilhelm P. J. GAUGER, *Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffssung von Londoner Zeitschrif ten um 1700*, Berlin. 1965, pp. 49 y ss. Aquí se planteaban las cuestiones a una revista y eran contestadas por la redacción para un público que, como se suponía, en general se interesaba por ellas. Con esto la fórmula de preguntas y respuestas quedaba libre del contexto de diferenciación debida al estado social de nacimiento.

31. Muchas veces introducido en la novela. *Véase*, por ejemplo, DU PERET, *La cour d'amour ou les bergers galans*, 2 tomos, París, 1667 (en especial el tomo 1, pp. 31 y ss.); anónimo: *L'escole d'amour ou les heros docteurs*, 2a. ed., Grenoble, 1666, en especial el texto de la lección, pp. 90 y ss. En relación con la tradición medieval, *véase* también Pio RAJNA, *Le corti d'amore*, Milán, 1890; Paul REMY, *Les «cours d'amour»: légende et realité*, en la «Revue de l'Université de Bruxelles», 7 (1954-1955), pp. 179-197; Theodor STRAUB, *Die Gründung des Pariser Minnehofes von 1400*, en «Zeitschrift für romanische Philologie», 77 (1961), pp. 1-14; Jacques LAFITTE-HOUSSAT, *Troubadours et cours d'amour*, 4a. ed., París, 1971.

32. Muy típico a este respecto: Jean REHNAULT DE SEGRAIS, *Les Nouvelles Françoises ou les Divertissements de la Princesse Aurelie*, París, 1657 (cit. por la reimpresión de Ginebra, 1981).

33. Las importantes reservas que a este respecto podrían añadirse se deben al propio estado de cosas a que nos venimos refiriendo. Volveremos a ocuparnos del asunto.

34. Nuevas perspectivas en esta discusión nos las ofrece Paolo RUSSO, *La polémica sulla «Princesse de Clèves»*, «Belfagor», 16 (1961), pp. 555-602, 17 (1962), pp. 271-289 y 385-404.

35. Una buena caracterización nos la ofrece René BARY, *L'esprit de cour*, *ob. cit.*; del mismo autor, *Journal de Conversation*, París, 1673. *Véase* de la pluma de un observador participante: Michel DE PURE, *La pretieuse ou le mystère des ruelles*, 4 tomos, Paris, 1656-1658, cit. de la edición de Emil Magne, París, 1938-1939;

o en François HEDELIN/Abbé D'AUBIGNAC, *Histoire galante et enjouée*, París, 1673. *Véase* también Georges MONGRÉDIEN, *Madeleine de Scudéry et son salon*, París, 1946.

36. Para fortalecer este punto de vista *véase* la máxima del conde Bussy Rabutin, para aquellos casos en los que la amante entraba en sospechas:

> «Vous me montrez en vain que vous êtes innocente.
> Si le public n'en voit autant,
> Je ne puis pas être content».

Citado de *Maximes d'amour*, en Bussy RABUTIN, *Histoire amoureuse de Gaules*, Paris, 1856, nueva impresión Nendeln/Liechtenstein, 1972, tomo 1, pp. 347-398 (392).

37. *Véase Recueil de pièces galantes en prose et en vers de Madame la Comtesse de la Suze et de Monsieur Pellison*, 4 tomos, nueva impresión, París, 1684, tomo 1, p. 267: «L'Amour triomphe avec plus d'eclat dans un coeur qui a esté formé d'un sang noble, et la noblesse donne mille avantages aux Amants». Con respecto al carácter indispensable de la riqueza, *véase* también François DE CAILLIERES, La *Logique des amans ou l'amour logicien*, París, 1668, pp. 6 y ss., 22 y ss. La utilización de la riqueza para estimular el amor pertenece, por el contrario, a las discrepancias del código. Por una parte se lee en Rene BARY, *ob. cit.* (1673), p. 178, con toda claridad: «Point d'argent point de Dorimene, que point d'argent point de Suisse». Por otra parte se dice: «Il faut être dupe ou Allemand pour gagner les femmes par la dépense» (L. C. D. M. = Chevalier DE MAILLY, *Les Disgrâces des Amants*, París, 1690, p. 64).

38. Como complemento *véase*, en primer lugar, barón Max VON WALDBERG, *Die galante Lyrik: Beitrage zu ihrer Geschichte und Charakteristik*, Estrasburgo, 1885, pp. 44 y ss. Henry T. FINCK, *Romantische Liebe und persönliche Schönheit: Entwicklung, ursächliche Zusammenhänge, geschichtliche un nationale Eigenheiten*, 2a. ed., Breslau, 1894, tomo 1, pp. 339 y ss.; Wilhelm AUBERT, «A Note on Love», en. del mismo autor, *The Hidden Society*, Totowa, N. J., 1965, pp. 201 y ss.

39. *Véase* Hugo FRIEDRICH, *Pascals Paradox*, en «Zeitschrift für romanische Philologie», 56 (1936), pp. 322-370.

40. *Véase* Gregory BATESON/Don D. JACKSON/Jay HALEY/John WEAKLAND, *Toward a Theory of Schizophrenia*, en «Behavioral Science», I (1956), pp. 251-264.
41. *Véase* Gregory BATESON, *The Cybernetics of «self»: Toward a Theory of Alcoholism, Psychiatrie*, 34 (1971), pp. 1-18, impreso de nuevo en, del mismo autor, *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, 1971.
42. Esto pasa desapercibido en una formulación como: *The Double Bind: Schizophrenia and Gödel*, título de Anthony WILDEN, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, Londres, 1972, p. 100.
43. A este respecto me parece que la transición de la reunión de dos a la reunión de tres, al posibilitar la autorreferencia circular, se convierte en el progreso de desarrollo decisivo. *Véase*, además, Niklas LUHMANN, *Politische Theorie im Wohlfahrsstaat*, Munich, 1981.

VI. PASIÓN: RETÓRICA DEL ABUSO Y EXPERIENCIA DE LA INESTABILIDAD

1. *Véase* el capítulo V.
2. Esta relación de dependencia entre la paradoja y la casuística se aprecia también en Ilse NOLTING-HAUFF, *Die Stellung der Liebeskasuistik im höfischen Roman*, Heidelberg, 1959, p. 15.
3. La misma pregunta se formula, con respecto a la Edad Media, Peter DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*, Oxford, 1965, tomo 1, pp. XVII, 2, 50 y s., 57 entre otras.
4. París, 1669, citado según la edición en *Oeuvre de Jean de La Fontaine*, tomo 8, Paris, 1892, pp. 1-234.
5. Bussy RABUTIN, *Histoire amoureuse de France*, p. 242; *vease* también p. 389. Y *exactamente igual, la contrapartida de las précieuses:* «L'amour n'est pas seulement une simple passion comme partout ailleurs, mais une passion de nécéssité et de bienseance: faut que tout les hommes soient amoureux», dice Madeleine DE SCUDÉRY *en Cyrus*, citado en Planhol, *ob. cit.*, p. 68. De todas formas los métodos se diferencian: los libertinos tratan de alcanzar

la duración por el cambio, las *précieuses* mediante la negación del favor definitivo.

6. Recogido en LA SUZE-PELLISSON, *ob. cit.*, tomo 1, p. 242.
7. JAULNAY, *ob. cit.*, p. 83.
8. Bajo este punto de vista se defendió Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), pp. 390 y ss., contra el tópico del «flechazo»: no se ama cuando no se quiere amar.
9. *Véase* al respecto Marie-DOMINIQUE CHENU, *Les passions vertueuses: L'anthropologie de saint Thomas*, en «Revue philosophique», Lovaina, 72 (1974), pp. 11-18.
10. DE CAILLIERES, *ob. cit.*, p. 84. Con respecto al concepto de amor que descansa en esta misma línea en *L'Astrée, véase* también EHRMANN, *ob. cit. Véase* el influyente artículo sobre una nueva determinación en Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 27. Aquí se considera ya el alma como sede de las pasiones y el espíritu como factor de su génesis, de su conservación y de su crecimiento.
11. DE CAILLIERES, *ob. cit.*, p. 85.
12. *Ob. cit.*, p. 86.
13. *Véase* Charles Vion D'ALIBRAY: *L'Amour divisé*, discurso académico, París, 1653, pp. 12 y s.
14. Con respecto a la transformación de la *passion* en general, *véase* Eugen LERCH, *«Passion» und «Gefühl»*, «Archivum Romanicum», 22 (1938), pp. 320-349.
15. A este respecto existen precedentes agustinianos. *Véase*, por ejemplo, Abbé DE GERARD, *Le caractere de l'honeste-homme morale*, París, 1682, pp. 21 y ss. (45).
16. Una extensa explicación de esta tesis en LE BOULANGER, *ob. cit.*, pp. 29 y ss. El escrito está dedicado al príncipe heredero y acentúa de modo particular la energía heroica que es de todo punto necesaria para el control de una pasión irresistible. A la capa social de los guerreros se le atribuye un comportamiento heroico que debe continuarse también en los lances amorosos y que da forma a la galantería y el entretenimiento.
17. Eso era válido para la Edad Media; *véase* al respecto una anotación de John F. BENTON, *Clio and Venus: An Historical View of Medieval Love*, en F. X. Newman (ed.), *The Meaning of Courtly Love*, Albany, Nueva York, 1968, pp. 19-42 (31).

18. En una narración de Madame DE VILLEDIEU, en *Annales Galantes*, Paris, 1670, reimpreso en Ginebra, 1979, tomo 2, en especial, páginas 20 y ss.

19. «Il est impossible d'aimer sans violence», se dice en JAULNAY, *ob. cit.*, p. 19. «L'Amour aussi bien que la guerre demande beaucoup de soins», se afirma en *Recueil La Suze-Pellisson*, tomo 1, p. 237. Con respecto a la metáfora del «sitio», *véase* también el tomo 3, pp. 177 y ss. En relación con la metáfora de la lucha, *véase* además D'ALQUIÉ, *ob. cit.* (1679) (en su totalidad); Louis FERRIER DE LA MARTINIÈRE, *Préceptes galans*, Paris, 1678, pp. 86 y ss.; del mismo autor, *Ovide amoureux ou l'école des amans*, La Haya, 1698, pp. 24 y ss. (Ortigue) DE VAUMORIERE, *L'Art de plaire dans la conversation*, 1688, 4a. ed., Paris, 1701, p. 395. En ellos se valora por parte del hombre la resistencia de la mujer como condición para el estímulo del esfuerzo; y por su parte, la mujer valúa positivamente la tenacidad, insistencia y duración del esfuerzo del hombre; y ambos—hombre y mujer—saben que los dos lo saben. Este reconocimiento de un conocimiento ofrece a ambos la necesaria seguridad y la posibilidad de continuar considerándose adversarios dignos el uno del otro. «L'Amour est une espéce de guerre où faut pousser ses conquétes le plus avant et avec le moins de relâche que l'on peut. Un Amant qui remerciroit sa Maîtresse paroîtroit comme satisfait d'elle, et cette espéce de repos ne plait jamais tant que les empressements et les inquiétudes» (DE VAUMORIERE, *ob. cit.*).

20. «Aussi-tost qu'on a donné son coeur a une belle on ne doit songer qu'à luy plaire, on ne doit avoir d'autre volonté que la sienne; et de quelque humeur qu'on soit, il faut se faire violente pour se regler sur ses sentimens. Il faut estudier toutes ses pensées, regarder toutes ses actions pour y applaudir et s'oublier soy-mesme pour ne se souvenir que d'elle et pour rendre hommage à sa beauté» (*Recueil La Suze-Pellisson*, *ob. cit.*, tomo 1, pp. 222 y ss.). Para ello no basta la sumisión como tal, sino que hay que hacer intervenir, también, la *douceur*; todo depende de la forma, del cómo (*ob. cit.*, p. 249). La sumisión tampoco debe ser una estrategia «publicística» ni cesar cuando el amor encuentra oido; debe durar tanto tiempo como dure el amor (*ob. cit.*, p. 155).

21. Es indiscutible su relación con el amor cortés, que parece originar, partiendo de sí mismo, el dogma de la sumisión incondicional. *Véase* Moshe LAZAR, *Amour courtois et Fin'Amors dans la littérature du siècle XII*, París, 1964, en general, y en particular pp. 68 y s.
22. *Véase* Heinz PFLAUM, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo*, Tubinga, 1926. Sobre la transición en la conversación amorosa cortés, *véanse* en especial las pp. 36 y ss. *Véase* además, Friedrich IRMEN, *Liebe und Freundschaft in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1937, en especial las pp. 35 y ss.
23. *Véase* René DE PLANHOL, *Les Utopistes de l'Amour*, París, 1921, pp. 51 y ss.; Antoine ADAM, *La Théorie mystique de l'amour dans l'Astrée*, en la «Revue d'histoire de la Philosophie», 1936, pp. 193-206; KÉVORKIAN, *ob. cit.*, pp. 163 y ss.
24. *Ob. cit.*, fol. 29r.
25. En LE BOULANGER, *ob. cit.*, tomo I, p. 97, se lee: «Amour à le bien definir, est une generale alienation de la personne qui ayme: c'est un transport sans contract et sans esperance de retour, par lequel on se donne tout entier et sans aucune reserve, à la personne aymée».
26. Una correspondiente cita de *L'Astrée* («il est vrai, sauf dans le cas où elle commenderait de n'être pas aimée»), por Gustave REYNIER, *La femme au siècle XVII*: *ses ennemis et ses défenseurs*, París, 1929, p. 17.
27. Por otra parte se afirma también: «Incompatibilité de l'union des coeurs avec la division des interests» (JAULNAY, *ob. cit.*, p. 60) y de ello se deduce: puesto que el amor no modifica la diferencia de intereses, y tampoco puede superarla. La diferenciación del exceso rinde al amor impotente en relación consigo mismo y con los demás.
28. Laurent BORDELON, *Remarques ou Réflexions critiques, morales et historiques*, París, 1690, pp. 162 y ss.
29. *Véase* la supeditación estereotipada de la belleza perfecta como un don objetivo (aun cuando sea en el País de la Ilusión) en *L'Astrée* y, más tarde, la consciente inclusión de la ilusión en el código del amor en la segunda mitad del siglo, por ejemplo, en JAULNAY, *ob. cit.*, pp. 8, 23 y ss. *Véase* en especial la vuelta al amor por sí mismo, en *ob. cit.*, p. 23: «La preocupation das un personne qui

a bien de l'esprit est une finesse de l'amour propre qui ne nous fait voir l'objet aimé que par l'endroit où il nous peut plaire, *afin d'authoriser son choix*». (El subrayado es del autor de esta obra.)

30. *Véase*: Anónimo (Bussy RABUTIN), *Amours des dames ilustres de nostre siècle*, 3a. ed., Colonia, 1682, p. 5; *Recueil La Suze-Pellisson, ob. cit.*, tomo 1, pp. 154 y ss.
31. Así en *Recueil La Suze-Pellisson, ob. cit.*, tomo 1, p. 140.
32. Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), p. 369.
33. JAULNAY, *ob. cit.*, p. 35.
34. Madame DE VILLEDIEU, *Nouveau Recueil de quelques pièces galantes*, París, 1669, p. 120.
35. Benech DE CANTENAC, *Poesies nouvelles et autres oeuvres galantes*, París, 1661, p. 69.
36. LE BOULANGER, *ob. cit.*, tomo 2, p. 78.
37. En consecuencia, la estrecha relación de dependencia entre la alegría y la pena, la esperanza y la desilusión en el amor se incluye entre los temas tópicos de la literatura. La alegría y la pena son, precisamente en su contradicción, tan dependientes entre sí que no resulta posible romper esa autorreferencia circular desde fuera y mediante otras cualidades.

    Una consecuencia de esta estructura semántica es que entonces también el código en su totalidad, debido a su contenido de sufrimiento y de presunciones de comportamiento insensatas, puede ser rechazado; *véase* DE MAILLY, *ob. cit.* (1690), o el nuevo entusiasmo que surgió otra vez por la amistad en 1700 (*veánse* al respecto las pp. 101 y ss.).
38. François HEDELIN, Abbé D'AUBIGNAC, *Histoire galante et enjouée*, París, 1673, pp. 126 y ss. (Citas, pp. 129, 157 y s., 140).
39. Anónimo, *ob. cit.* (1666), p. 92. *Véase* también la misma fórmula en un contexto crítico al final de la época clásica: Laurent BORDELON, *Remarques ou Reflexions critiques, morales et historiques*, París, 1690, p. 297.
40. ¡Pero la necesidad de transcripción se fundamenta aquí en el idealismo de la idea!
41. Una fórmula que con seguridad se expuso de manera irónica, pero que aquí se utiliza de modo inocente. Más adelante, al decir que el amor es frecuentemente una tontería, se hace referencia a

«...une femme, un beau visage
Qui bien souvent n'a rien en soy
D'aymable que ie ne sçay quoy».

En la escuela del amor esto, naturalmente, es rechazado.

42. Nueva edición de F. Deloffre y J. Rougeot, París, 1962; *véase* también, *La Solitaire* en DE VILLEDIEU, *ob. cit.*, pp. 108-126.
43. HOROWITZ, *ob. cit.*, p. 131, observa al respecto: «Guilleragues' careful choice of metaphor, his overly lyric tones, bordering on the banal, testify not only to Mariane's naiveté, but also to a sense of her control by a potent code. Mariane is surely determined to love, determined by love, but it is as if determinism is here viewed as a seduction by powerful myths». *Véanse* también, los argumentos contra la autenticidad y en favor de una estructura consciente de su codificación en Leo SPITZER, *Les «Lettres Portugaises»*, en «Romanische Forschungen», 65 (1954), pp. 94-135. Los escritos de historia de la literatura, por el contrario alabaron la autenticidad de las cartas. *Véase* también barón Max VON WALDBERG, *Der empfindsame Roman in Frankreich*, tomo 1, Estrasburgo, 1906, pp. 45 y ss.
44. En este punto concentra sus análisis Friedrich IRMEN en *ob. cit.*
45. O, hay que añadir, para la conservación del propio «yo» mediante la calumnia femenina, una alternativa repetidamente utilizada desde las *querelles des femmes* del siglo XVI.
46. Antoine BAUDEAU DE SOMAIZE, *Le Dictionnaire des Précieuses*, 1660-1661, cit. de la edición de París, 1856, reeditado en Hildesheim, 1972, pp. 131 y ss. Hay que observar que la ironía y el hecho de poner en ridículo ofrecen un amplio campo frente a las *précieuses*, puesto que éstas tratan de conservar momentos de idealismo, en torno a su impavidez, que prometen éxito en lo paradójico del horizonte temporal.
47. Así se escribe, por ejemplo, en una carta impresa en Cantenac, *ob. cit.*, pp. 224 y ss.: «Je souspire quelquefois, mais mes souspirs ne me coûtent iamais des larmes, mes chaisnes sont comme des chaisnes de parade, et non pas comme celles qui pesent aux criminels» (225), y esto, como respuesta a la pregunta «de quel façon ie vous aime». O una carta en LE PAYS, *Amitiez, Amours et Amourettes*, edición ampliada, París, 1672, p. 120 del borrador:

«Voila bien du style de Roman tout d'une haleine, direz-vous. Hé bien voicy du langage commun pour vous contenter», etcétera.

48. Michel DE PURE, *La Prétieuse ou le mystère des ruelles*, tomo 3, París, 1657, según la edición de Émile Magne, París, 1939, p. 78.

49. «Qu'en amour assez, c'est trop peu; quand on ayme pas trop, on ayme pas assez», dice una de las máximas del conde Bussy RABUTIN, *ov. cit.* (sin año), p. 239 (*ob. cit.*, 1972, p. 385); o en JAULNAY, *ob. cit.*, p. 79: «Il est de la nature de l'amour qu'il soit dans l'excez et si on n'aime pas infiniment, on n'aime pas bien».

50. Rene BARY. *L'Esprit de cour*, *ob. cit.*, p. 246. *Véase* también la crítica de un rival en Abbé DE LA TORCHE, *La toilette galante de l'amour*, París, 1670, pp. 77 y ss.: «Con su abandono tranquilo e indiferente no parecía estar en condiciones de satisfacer las exigencias del amor y no se merecía el amor de la amada».

51. Muy bien justificado en la quinta carta de la monja portuguesa que tras el fin de su amor busca el refugio en «una famille qui m'est fort chère depuis que je ne vous aime plus». Esta advertencia en SPITZER, *ob. cit.*, p. 106.

52. Ronald M. BERNDT, *Excess and Restraint: Social Control Among New Guinea Mountain People*, Chicago, 1962.

53. «Quand vous aimez passablement,
On vous accuse de folie;
Quand vous aimez infinement,
Iris, on en parle autrement:
Le seul excès vous justifie».
Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), pp. 384 y s.

54. Una de las muchas variaciones del tema en LE BOULANGER, *ob. cit.*, tomo 2, p. 79: «Le droit d'estre aimé sert souvent d'obstacle pour l'estre, et l'Amour n'est plus Amour, sitost qu'il est devoir».

55. *Lettre nouvelles de M. Boursault*, París, 1698, pp. 428 y s. (citado en WALDBERG, *ob. cit.*, p. 106). Aquí se muestra sobradamente el relativo «retraso» de la evolución en las Islas Británicas (pero que después mantendría la disposición hacia un mejor punto de partida para una nueva combinación del amor y el matrimonio). Así se trataba de suavizar el canon de deberes matrimoniales mediante el amor, pero en un principio apenas si consiguió los impulsos necesarios para una nueva formulación de la semántica amorosa. Para el punto de vista de la evolución inglesa, *véase*

James T. JOHNSON, *A Society Ordained by God: English Puritan Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century*, Nashville, 1970, en especial las pp. 104 y ss. La fuerte diferencia entre el deber matrimonial y el amor concedido libremente hubiera actuado de manera mucho más estimulante, como se subrayó en Francia.

56. «A l'esgard des Amants il n'y a point de bagatelles en amour» (JAULNAY, *ob. cit.*, pp. 45 y ss.). «Enfin, pour vous le faire court. Rien n'est bagatelle en amour» (Bussy RABUTIN, *ob. cit.*, 1972, p. 378). Algo semejante en B. D. R. (DE RÈZE), *Les Oeuvres cavalières ou pièces galantes et curieuses*, Colonia, 1671, p. 19 (aquí también otra colección más de *questions d'amour* y respuestas).

57. Comprendido de manera negativa se dice, por ejemplo, en una contribución a Receuil de Sercy, 1658: «Ces malheurs font un cercle duquel toutes les parties se tiennent l'un l'autre, et n'ont point du tout d'issue» *(Discours de l'Ennemy d'Amour, et des Femmes)*, en *Recueil de pièces en prose, les plus agreables de ce temps, composées par divers Autheurs*, París, 1658, pp. 332-355 (338 y ss.).

58. En esta línea se defiende el Amor, en un diálogo con la Amistad, contra la acusación de tiranía, en *Recueil La Suze-Pellisson*, *ob. cit.*, tomo pp. 127 y ss. *Véase* también DE CAILLIERES, *ob. cit.*, pp. 125 y ss.

59. «Il n'y a point de raison qui authorise les manquements en amour, c'est une signe infaillible ou qu'on a jamais aimé, ou qu'on commence à cesser d'aimer», subraya JAULNAY, *ob. cit.*, p. 93. Y a ello sigue la tesis de que «ama *con más fuerza*, quien *no puede perdonar*» (*ob. cit.*, p. 96). *Véanse* también las pp. 110 y ss. sobre el perdón de las faltas que han sido confesadas. Esto no representa una contradicción flagrante, sino más bien una indicación que señala la especificación del código amoroso. Son imperdonables los errores o faltas que permiten la inducción posterior del hecho en el amor; el amor no puede perdonar sus propias faltas, aunque sí todas las demás. Por esa razón pudo decir Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), p. 377:

> «Je excuse volontiers et bien plutôt j'oublie
> Un crime dont on fait l'aveu
> Qu'une bagatelle qu'on nie».

60. *Véase*, por ejemplo, Mario EQUICOLA, *Libro di natura d'amore*, nueva edición, *ob. cit.*, 1526, fol. 145 y ss.; NOBILI, *ob. cit.*, fol. 31r. *Véase* también, Vion D'ALIBRAY, *ob. cit.*, 1653, pp. 8 y s.; o CHALESME, *L'homme de qualité ou les moyens de vivre en homme de bien et en homme du monde*, París, 1671, con la equiparación simplista del amor y el odio como inclinaciones peligrosas.
61. *Livre de Chançons*, impreso por Corbinelli en *ob. cit.*, tomo 1, p. 121. Además, este punto de vista es expuesto documentalmente en las famosas *Lettres portugaises*.
62. *Véase* a este respecto Werner SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik: Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim, 1971, pp. 194 y ss.
63. Quinault en respuesta a una *question d'amour* formulada por la Comtesse de Brégy, impresa en Comtesse de B. (Brégy), *Oeuvres galantes*, París, 1666, pp. 103 y ss.
64. Así se sostiene en la máxima 72 de La Rochefoucauld: «Si on juge de l'amour par la plupart de ses effets, il ressemble plus à la haine que a l'amitié» (cit. de *Oeuvres complètes*, ed. de la Pléiade, París, 1964, p. 412).
65. «C'est en vain qu'on establiroit de dessein certaines regles en amour, il ne prend loy que de soy-même. Les regles là seroient mesmes d'une dangereuse suite, parce que le coeur qui ne peut souffrir de contrainte nous forcerait à les rompre» (JAULNAY, *ob. cit.*, p. 67).
66. *Véase* el retorno a un precepto básico en Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), p. 348: «Aimez! et vous serez aimé». O refiriéndose al aprendizaje: «L'amour sçaura bien vous former; Aimez et vous sçaurez aimer» (*ob. cit.*, p. 352; *véase* también p. 376). Esto y la forma en que el argumento era usado en relación con la seducción se ve en LE PAYS, *ob. cit.*, pp. 110 y ss. El romanticismo también aclara todo esto, con relación a Madame de Staël, desde una posición típicamente masculina, que colocaba a las mujeres en una desagradable obligatoriedad. *Véase De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, 1796. Citado según *Oeuvres completes*, tomo 3, París, 1820, p. 135.
67. Sobre el particular, *véase* el trabajo citado de Ferrier de la Martiniére.

68. «L'amour ne permettant pas que l'on face (¡*sic*!) de reflexions sur ce qui nous en peut encore arriver» (JAULNAY, *ob. cit.*, p. 33).
69. Sobre el problema del aprendizaje, *véase* lo dicho en la nota 41.
70. *Ob. cit.* (1668). Con respecto al problema de las pruebas y sus inseguridades, al fin y al cabo no resueltas, *véase* JAULNAY, *ob. cit.*, pp. 48 y ss. La versión más optimista es ésta: quien verdaderamente ama, forzosamente ofrece pruebas de su amor. El amor no puede permanecer oculto. Al igual que el fuego, se hace visible por sus llamas o, al menos, por el humo. (La última comparación en *Recueil La Suze-Pellisson*, *ob. cit.*, tomo I, p. 229.) Para una versión actual del problema (y como indicación de que la casuística del amor no está muerta definitivamente), *véase* Judith NILSTEIN KATZ, *How do you love me? Let me count the ways (The phenomenology of being loved)*, «Sociological Inquiry», 46 (1975), pp. 11-22.
71. Los *soins* y *empressements* del hombre son siempre presentados como signos del amor, pero hay que distinguir entre *marques* y *épreuve*. Sin embargo, no son una prueba definitiva. Y al respecto se dice en una de las *questions d'amour*: «Si les dernières faveurs sont la nourriture; ou le poison du veritable amour» (en DE RÈZE, *Oeuvres cavalières*, *ob. cit.*, p. 16).
72. Una novela con ese tema por Madame DE VILLEDIEU, *Les désordre de l'amour*, *1675*, citada de la edición de Micheline Cuénin, Ginebra, 1970.
73. Así el alegato anónimo *La iustification de l'Amour*, en *Recueil de pièces en prose les plus agreables de ce temps* (*Recueil de Sercy*, tomo 3, París, 1660, pp. 289-334, 307). Últimamente este texto se atribuye a La Rochefoucauld. *Véase La Rochefoucauld*, de J. D. HUBERT, París, 1971. Precisamente, en el punto citado se pone en claro la diferencia con las *Máximas*. La atribución no será discutida aquí, la dejamos en el anonimato y la citamos de acuerdo con su versión original. A este respecto *véase* también Louise K. HOROWITZ, *Love and Language: A Study of the Classical French Moralist Writers*, Columbus, Ohio, 1977, pp. 33 y ss.
74. Jean DE LA BRUYÈRE, *Les caracteres ou les moeurs de ce siècle*, citado de *Oeuvres completes*, París, 1951, p. 137.
75. JAULNAY, *ob. cit.*, p. 31. *Véase* también, DE CAILLIERES, *ob. cit.*,

p. 90; *Recueil La Suze-Pellisson*, *ob. cit.*, tomo 1, p. 241; Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), pp. 361 y ss.

76. Al respecto hay que pensar con qué generosidad se dejan introducir en la literatura testimonios escritos de relaciones amorosas supuestamente reales. Un ejemplo de esto son las *Lettres à de Babet*; *véase* el capítulo V, nota 29.

77. Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (sin año), p. 238.

78. *Véase* Erving GOFFMAN, *On Cooling the Mark Out*, en «Psychiatry», 15 (1952), pp. 451-463, y además JAULNAY, *ob. cit.*, pp. 80 y ss., en especial p. 109: tratamiento suave, el intento de encadenar al otro como última atención del amor pasado, un «honeste procedé purement politique». Se discute principalmente si es necesario devolver las cartas, seguir guardando los secretos, etcétera. *Véase*, además, JAULNAY, *ob. cit.*, pp. 121 y ss., con respecto al grave problema de si debe confesarse que ya no se ama y cómo hacerlo. Se recomienda cierta remisión en el esfuerzo y darlo a entender nuevamente.

79. *Véase* la siguiente cita de la novela *Clélie*, de PLANHOL, *ob. cit.*, p. 69: «Je veux qu'on aime par générosité lorsqu'on ne peut plus aimer par inclination, et je veux même, si l'on peut plus aimer de tout, qu'on se contraigne pourtant à agir comme si l'on aimait encore: puisque c'est en cette seule occasion qu'il est permis de tromper innocemment, et qu'il est même beau de le faire». ¡Se respeta el tono de lo legislado!

80. *Libertins et amoureuses: Document inédits*, París, 1929, p. VI.

81. «Par le mérite qui organise, pour ainsi dire, l'attente», expresa Myrrha LOT-BORODINE, *De l'amour profane a l'amour sacré: Etude de psychologie sentimentale au Moyen Age*, París, 1961, p. 73.

82. «Recommencez vos soins jusqu'aux bagatelles», se trata de una recomendación de Bussy Rabutin que debe dar lugar a que así ocurra (*ob. cit.*, 1972, p. 386); y además, seguir diciendo que se ama: «Le passé chez l'amant ne se compte pour rien; il veut qu'à toute heure on lui dise ce qu'il sçait déja fort bien» (*ob. cit.*, p. 396).

83. *Véase Discours sur les passions de l'amour*, en *L'Oeuvre de Pascal*, París, 1950 (ed. de la Pléiade), pp. 313-323 (319-321). Este discurso se atribuye erróneamente a Pascal.

84. *Véase* François HEDELIN, Abbé D'AUBIGNAC, *Les conseils d'Ariste*

à Célimène sur les moyens de conserver sa réputation, París, 1666. O en su versión posterior ya más psicologista: «J'étais un peu trop moi-même, et je m'en aperçus trop tard: l'espoir s'était glissé dans l'âme du comte» (de los cuentos de Moraus VON MARMONTEL, precisamente del titulado *Heureusement*, citado de *Oeuvres complètes*, tomo 2, París, 1819. reimpreso en Ginebra, 1968, páginas 83-95 (85).

85. La conciencia de estas limitaciones socio-temporales fue conseguida en principio bajo la forma de recetas y más tarde se hizo patente, de manera fundamental, en la literatura novelística. *Véase*, por ejemplo, CRÉBILLON hijo, *Lettres de la Marquise M. au Comte de R.*, citado según la edición de París, 1970. La conciencia de que el amor *no puede dudar* produce el *retraso* de la realización plena y, con ello, también el necesario crecimiento del sentimiento. La reflexividad temporal actúa como equivalente operativo de la virtud, cuya retórica es, al mismo tiempo, utilizada y rechazada. Así la marquesa, sobre todo en sus primeras cartas, deja adivinar ciertas confesiones en la forma en que afirma que está obligada a temer que esas confesiones, una vez hechas, puedan ser explotadas y, por consiguiente, basta con prescindir de ellas. Sólo sirven para repetir una y otra vez que no ama.

86. *Véase* a este respecto Christian GARAUD, *Qu'est-ce que le Rabutinage?*, «XVIIe siècle», 93 (1971), pp. 29-53 (35 y ss. con respecto a *embarquer*); C. ROUBEN, *Histoire et Geographie galantes au Grand Siècle: L'Histoire Amoureuse des Gaulets et la Carte du Pays de Braquerie. de Bussy-Rabutin*, «XVIIe siècle», 93 (1971), pp. 55-73 (65).

87. Por ejemplo, *Recueil La Suze-Pellisson, ob. cit.*, tomo 1, p. 218 y s.

88. *Recueil, ob. cit.*, tomo 3, pp. 129 y ss. En general es un tema muy adecuado para su manipulación romántica. *Véase* D'AUBIGNAC, *ob. cit.* (1673), pp. 96 y ss., o también Claude CRÉBILLON, *Les égarements du coeur et de l'esprit*, cit. de la edición de París, 1961.

89. JAULNAY, *ob. cit.*, pp. 4 y ss.; DE VILLEDIEU, *Nouveau Recueil, ob. cit.* (1669), p. 133.

90. JAULNAY, *ob. cit.*, pp. 53 y ss.

91. «L'esperance entretient l'amour, affoiblit les douleurs et redouble les plaisirs», se dice en *Recueil La Suze-Pellisson, ob. cit.*, p. 237. Aquí se establece al mismo tiempo la relación de depen-

dencia con la unilateralidad del esquema de percepción. Relación de dependencia entre esperanza e impaciencia, esperanza e inquietud, esperanza y temor, según se viene subrayando continuamente. También la esperanza es temporalizada corrientemente: en el principio es, más que temor, una relación; y sólo en el transcurso del proceso gana el necesario fortalecimiento (JAULNAY, *ob. cit.*, p. 29).

92. *Véase*, por ejemplo, C. ROUBEN, *Bussy Rabutin épistolier*, París, 1974, pp. 88 y ss.

93. El segundo relato ofrece una buena ilustración en Madame DE VILLEDIEU, *Les désordres de l'amour*, *ob. cit.*, pp. 67 y ss., compendiada en la máxima V (pp. 85 y ss.):

> «Le bonheur des amans est tout dans l'esperance;
> Ce qui de loin les éblouit,
> Perd de prés son éclat et sa fausse apparance;
> et tel mettoit un plus haut prix
> A la félicité si long-tems desirée,
> Qui la trouve a son gré plus digne de mépris,
> Quand avec son éspoir il l'a bien comparée».

94. También aquí resulta notable la penetración de la observación psicológica. Pierre DE VILLIERS, *Reflexions sur les defauts d'autruy*, Amsterdam, 1695, p. 132, escribe: «La beauté et la laideur reviennent presque au même, et l'une et l'autre diminué à force de les voir, et on aurait de la peine à dire pourquoi une belle femme paroist moins belles, et una laide moins laide, la seconde fois qu'on la voit».

95. *Véase* nota 20 de este capítulo.

96. *Véase* al respecto, para aportaciones del siglo XVIII, Georges POULET, *Études sur le temps humain*, tomo 2, París, 1952; Clifton CHERPACK, *An Essay on Crébillon (fils)*, Durham N. C., 1962, pp. 28 y ss.; Laurent VERSINI, *Laclos et la tradition: Essai sur les sources et la technique des Liaisons Dangereuses*, París, 1968, pp. 436 y ss.

97. Se comparan al respecto las dos cartas noveladas de Claude CRÉBILLON (hijo), *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.* y *Lettres de la Duchesse de... au Duc de...*, en *Oeuvres complètes*, Londres, 1777, tomo 1, y en algunos casos, tomos 10 y 11 (citado de la

reedición de Ginebra, 1968). Las dos señoras discuten en primerísimo plano su relato en torno a su propia «virtud». Para ambas la virtud en sí no es el problema, sino el saber que el amor no puede ser de excesiva duración. Toman distintas decisiones y ambas se vuelven desgraciadas.

98. También aquí resulta difícil decir lo que fue realmente *nuevo* para el siglo XVII o XVIII. Probablemente las correspondencias temporales y semánticas reflejan contextos. Con seguridad la sencilla advertencia de que, con independencia de las cuestiones morales, no compensa un adulterio, puesto que el compañero sería indigno de confianza. Así, por ejemplo, anotaciones del *Livre des Trois Vertus* (1405), de Christine DE PIZAN, en Charity C. WILLARD, *A fifteenth-Century View of Women's Role in Medieval Society*; Christine DE PIZAN, *Livre des Trois Vertus, en Rosemarie Thee Morewedge* (ed.), *The Role of Woman in the Middle Ages*, Londres, 1975, pp. 90-120, en especial 111 y ss.

99. No faltan indicaciones de expertos, pero la historia de la literatura no ha completado todavía los necesarios correctivos al efecto.

100. Hay que observar que *L'Astrée* se pone en contra tanto de la capacidad alternativa como de la diferenciación entre amor y matrimonio, y lo hace frente a la opinión de la mayor parte de sus contemporáneos. Pero lo débil de este concepto obliga a trasladarlo al País de los Pastores. Apenas si es posible figurarse cómo podrá practicarse la pasión en el sentido de una autoactividad de la propia personalidad y en sumisión absoluta al matrimonio. A la novela se le encomienda el trabajo en fórmulas ilusorias, aun cuando el autos subraye que los juramentos de eternidad y sumisión no deben ser formulados sino con la intención de cumplirlos. En la segunda mitad del siglo XVII a esta evidencia se dirigió la crítica de la novela. *Véase* Abbé DE VILLARS, *De la délicatesse*, París, 1671, pp. 8 y ss. El lector no está interesado en un amor que conduce al matrimonio, puesto que esto no sería posible; desea encontrar licencia para sus debilidades y se interesa por un amor sin normas.

101. Para muchas cosas *véase* DE CANTENAC, *ob. cit.*, pp. 7 y ss.

102. También puede uno preguntarse: ¿A quién va dirigido este género de literatura? ¡Naturalmente, a los casados! Tras el re-

chazo del *matrimonio* se oculta, visto desde este ángulo, la necesidad de dar directrices orientativas *para los matrimonios* que se llevan a cabo sin amor y basados sólo en intereses familiares y confrontarlos con el amor. *Véase*, en especial, François HEDELIN D'AUBIGNAC, *Conseils*, *ob. cit.*

103. En DE CANTENAC, *ob. cit.*, p. 11.
104. *Ob. cit* (1972), p. 382.
105. Anónimo, *L'amour marié ou la bizzarrerie de l'amour en estat de mariage*, Colonia, 1681, p. 2.
106. Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), pp. 381 y ss.
107. COTIN, *Oeuvres galantes en Prose et en vers*, tomo 2, Paris, 1665, página 519.
108. *Omitiez, amours, et Amourettes*, *ob. cit.*, pp. 333 y ss.

VII. DE LA GALANTERÍA A LA AMISTAD

1. Desde ese punto de vista de sustitución histórica es digno de tener en cuenta, como subraya Ferrier de la Martiniére, que en su caso no eran las musas sino la *expérience* y el *usage* los que impulsaban su pluma (*ob. cit.*, 1678, pp. 10 y ss., *ob. cit.*, 1698, pp. 3 y ss.). Este hecho legitima la elaboración de un código para el uso intencionado.
2. *Véase* este interesante argumento (casi podría decirse «burgués») de Jacques DU BOSQ, en *L'honneste Femme*, nueva edición, Rouen, 1639, p. 322: «Plusieurs peuvent avoir le mesme jugement, mais il est mal-aisé qu'ils ayent le mesme inclination».
3. Con relación a la historia del concepto, *véase* Else THEUREAU, *«Galant»: Ein Beitrag zur französischen Wort und Kultur geschichte*, Frankfurt, 1936; además, Christoph STROSETZKI, *Konversation: Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt, 1978, pp. 100 y ss.; Roger DUCHÊNE, *Réalité vécue et art épistolaire: Madame de Sévigné et la lettre d'amour*, París, 1970, pp. 35 y ss.
4. Numerosas referencias a esa duplicidad en barón Max VON WALDBERG, *Die galante Lyrik: Beiträge zu ihrer Geschichte und Charakteristik*, Estrasburgo, 1885. Parsons hablaría aquí de «interpenetración».

5. Así se define en JAULNAY, *ob. cit.*, p. 98.
6. JAULNAY, *ob cit.*, p. 2, lo expone con claridad desde el principio: el amor no es sólo «desir d'estre aimé de ce qu'on l'aime», es decir, amor por amor únicamente, como posteriormente diría Jean Paul, sino «quelque chose de plus, parce que l'on cherche à plaire devant que d'esperer d'estre aimé, et le desir d'y reussir precede celuy d'estre heureux». De modo semejante se expresa René BARY, *L'esprit de tour*, *ob. cit.*, p. 233.
7. También ROUBEN, *ob. cit.* (1971), pp. 67 y ss. muestra de qué modo las perspectivas morales contrarias pueden encontrarse —a nivel internacional— en la generalización de las máximas costumbristas.
8. Con relación a los problemas conyugales de las *précieuses*, *véase* Gustave REYNIER, *La Femme au XVIIe siècle*, París, 1933, pp. 87 y ss.; además, algunas referencias en las breves caracterizaciones del *Dictionnaire des Précieuses* de Antoine BAUDEAU DE SOMAIZE, 2a. ed., 1660-1661, citado según la ed. de París, 1856, reeditada en Hildesheim, 1972; o la queja de Eulalie (Comtesse de la Suze) sobre la tiranía del matrimonio y la conversación que sigue en Michel DE PURE, *La Prêtieuse ou le Mystère des Ruelles*, tomo 2 (1656), citado de la edición de Émile Magne, París, 1938, pp. 276 y ss.
9. *Véase*, por ejemplo, DU FOUR DE LA CRESPELIÈRE, *Les Foux amoureux*, París, 1669; igualmente *Les recreations poëtiques amoureuses et galantes*, París, 1669.
10. En este aspecto resulta instructivo Octave NADAL, *Le sentiment de l'amour dans l'oeuvre de Pierre Corneille*, París, 1948.
11. *Recueil de pièces en prose*, *ob. cit.* (1660).
12. *Ob. cit.*, pp. 306 y ss. *Véase* también KELSO, *ob cit.*, pp. 171 y ss., y 178 y ss.
13. *Ob. cit.*, p. 309.
14. Un ejemplo tomado de las típicas *Sentences ou Maximes contre l'amour* del Chevalier DE MAILLY en: *L. C. D. M. Les Disgrâces des Amants*, París, 1690, pp. 61-73 (68): «Les femmes pleurent la mort de leurs Amans, moins par le regret de leur perte que pour faire croire que leur fidelité merite de nouveaux Amans».
15. *Véase* Abbé GOUSSAULT, *Le portrait d'une femme honnête, raison-*

nable et véritablement chrêtienne, París, 1694; del mismo autor (erróneamente atribuida a Fléchier), *Reflexions sur les différents caractères des hommes*, en Esprit FLÉCHIER, *Oeuvres Complètes*, París, 1856, tomo 2, pp. 973-1.050 (de modo especial las pp. 1.028 y ss.). Con respecto a la evolución paralela en el tiempo ocurrida en Inglaterra, *véase* Joachim HEINRICH, *Die Frauenfrage bei Steele und Addison: Eine Untersuchung zur englischen Literatur- und Kulturgeschichte im 17./18. Jahrhundert*, Leipzig, 1930, en especial las pp. 113 y ss.

16. *Véase* Catherine BERNARD, *Les malheurs de l'amour: Première nouvelle. Eléonor d'Yvrée*, París, 1687; del mismo autor, *Le Comte d'Amboise: Nouvelle galante*, La Haya, 1689.
17. *De la charité chretiénne et des amitiés humaines*, cit. de *Oeuvres Complètes*, nueva edición, Versalles, 1812, tomo 15, pp. 1-50.
18. Así, explícitamente, en *ob. cit.*, p. 12.
19. *Ob. cit.*, p. 8.
20. *Ob. cit.*, p. 6.
21. *Véase* como ejemplo característico e influyente: Anne-THERÈSE, marquesa de Lambert, *Traité de l'Amitié*, cit. de *Oeuvres*, París, 1808, pp. 105-129. *Véase* también Louis-Silvestre DE SACY, *Traité de l'amitié*, París, 1704. Algo semejante en marqués DE CARACCIOLI, *Les caracteres de l'amitié*, cit. de la edición de París, 1767. Una visión literaria de conjunto se encuentra en Frederick GERSON, *Le thème de l'amitié dans la littérature française au XVIIIe siècle*, París, 1974.
22. «Il nous faut songer de plus que nos amis nous caractérisent; on nous cherche dans eux; c'est donner au public notre portrait. et l'aveu de ce que nous sommes», escribió la marquesa de Lambert (*ob. cit.*, p. 114).
23. «La galanterie est bannie, et personne n'y a gagné»; LAMBERT, *ob. cit.*, pp. 159 y ss. (175). Y otro autor opina: «La Galanterie autrefois si cultivée, si florissante, fréquentée par tant d'honnêtes gens, est maintenant en friche, abandonnée: quel desert!» (Anónimo, *Amusemens serieux et comiques*, Amsterdam, 1734, p. 98; ¡y al tema *Galanterie* le son dedicadas sólo dos páginas en un libro con este título!). Igualmente en Abbé NICOLAS D'AILLY, *Sentimens et maximes sur ce qui se passe dans la societé civile*, París, 1697, p. 34. En conjunto, la condena de la galantería no llegó a

imponerse con seriedad moral ni psicológicamente, por ejemplo en los Contes moraux de Marmontel.

24. LAMBERT, *ob. cit.*, pp. 114 y ss.; Jacques PERNETTI, *Les Conseils d'Amitié*, 2a. ed., Frankfurt, 1748, pp. 77 y ss.; marqués DE CARACCIOLI, *La jouissance de soi-même*, nueva ed., Utrecht-Amsterdam, 1759, página 407; Marie Geneviève THIROUX D'ARCONVILLE, *De l'amitié*, París, 1761, pp. 1 y s., 7 y s., 80 y ss.

25. *Véanse* al respecto las precisiones de Wilhelm P. J. GAUGER, en *Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffassung Londoner Zeitschriften um 1700*, disertación doctoral, Berlín, 1965; con respecto al amor y a la amistad, en especial las pp. 59 y ss., 147 y ss., y 291; Lawrence STONE, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Londres, 1977, pp. 219 y ss.

26. A este respecto *véase* también Albert SALOMON, *Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform*, en «Zeitschrift für Soziologie». 8 (1979), pp. 279-308; Wolfdietrich RASCH, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock*, Halle, 1936; Ladislao MITTNER, *Freundschaft und Liebe in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, en «Festschrift Hans Heinrich Borcherdt», Munich, 1962, pp. 97-138; Friedrich H. TENBRUCK, *Freundschaft: Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*, KÖLNER, «Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 16 (1964), pp. 341-456.

27. Así, por ejemplo, Johann GOTTFRIED HERDER, *Liebe und Selbstliebe*, en *Sämmtliche Werke* (editadas por Suphan), tomo 15, Berlín, 1888, pp. 304-326 (en especial 311 y ss.): «El amor sólo debe invitar a la amistad; el amor a sí mismo debe convertirse en la más íntima de las amistades» (313). Más detalles en Paul KLUCKHOHN, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, 3a. ed., Tubinga, 1966 pp. 150 y ss. La inducción contraria se encuentra también frecuentemente tanto en la literatura como en la realidad: al principio íntima amistad, pero después uno se casa con la hermana del amigo (*véase* MITTNER, *ob. cit.*, pp. 101 y ss.).

28. «Je veux donc que l'amour soit plûtot la suite que le motif du mariage; je veux un amour produit par la raison», se dice en

union intime del matrimonio, en Le Maitre DE CLAVILLE, *Traité du vrai mérite de l'homme*, 6a. ed., Amsterdam, 1738, tomo 2, p. 127. Con ello se aceptan claramente las influencias inglesas. *Véase* también Ian WATT, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding* (1957), 5a. ed., Londres, 1967, en especial la referencia de la p. 160.

29. Para esa variación *véase* Boudier DE VILLEMERT, *L'ami des femmes, ou Philosophie du beau sexe*, nueva edición, París, 1774.

30. Las citas en *ob. cit.*, pp. 22 y s. y 119.

31. En FLÉCHIER, *ob. cit.*, p. 1.046.

32. *Véase* al respecto GAUGER, *ob. cit.*, pp. 281 y ss. Una brillante ilustración se encuentra también al comienzo de la novela de Claude CRÉBILLON, *Les égarements du coeur et de l'esprit* (1736-1738), cit. según la ed. de París, 1961. *Véase*, además, como un aditamento moderno la cita de William SAMSON, *A Contest of Ladies*, Londres, 1956, en Erving GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 2a. ed., Garden City, N. Y., 1959, pp. 4 y s.

33. *De l'amour*, *ob. cit.*, p. 153.

34. Aquí podría hablarse precisamente de una prueba de la conservación de las ficciones culturales. Hay algunas que en caso de ser contempladas a fondo desaparecen y otras que en esa misma situación se conservan. *Véase* además James W. WOODARD, *The Role of Fictions in Cultural Organization*, en «Transactions of the New York Academy of Sciences», II, 6 (1944), pp. 311-344.

35. *Véase* Niklas LUHMANN, *Interaktion in Oberschichten*, en *Gesellschaftstruktur und Semantik*, *ob. cit.*, tomo I, pp. 72 y ss.

36. Típico, por ejemplo, en JAULNAY, *ob cit.*, p. 9: «Il faut presque avouer, que l'Amour n'est autre chose que l'Amour-propre». Sólo la razón anuncia con voz débil la reserva de que, al menos, queda pensar en el amor desinteresado. Con la misma indecisión Madame DE PRINGY en *Les differens caracteres des Femmes du Siècle avec la description de l'Amour Propre*, París, 1694. El amor propio como *droit naturel* que se dirige en busca no sólo de la conservación sino de la felicidad y la satisfacción, pero que en caso de exageración puede convertirse en causa de todos los problemas.

37. *Véase*, además, Niklas LUHMANN, *Frühneuzeitliche Anthropologie*, en *Gesellschaftstruktur und Semantik*, *ob. cit.*, tomo I, p. 162 y ss.

38. *Véase* con respecto a la posibilidad de expresión verbal desde

este punto de vista y de manera muy especial, Vilhelm AUBERT, *A Note of Love*, en «The Hidden Society», Totowa, New Jersey, 1965, pp. 201-235.

39. *Véase* Niklas LUHMANN, *Gesellschaftliche Struktur und Semantische Tradition*, en *Gesellschaftstruktur und Semantik*, *ob. cit.*, tomo 1, pp. 9 y ss.

VIII. LA DIFERENCIA RECTORA PLACER/AMOR

1. *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, 1972, p. 15. *Véase* también las pp. 271 y ss., y 489 y s.
2. *Véase* al respecto, también, Reinhart KOSELLECK, «Zur historisch politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe», en la obra del mismo autor *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtilicher Zeiten*, Frankfurt, 1979, pp. 211-277.
3. Más detalles en Niklas LUHMANN, «Der politische Code: "konservativ" und "progressiv" in systemtheoretischer Sicht», en, del mismo autor, *Soziologische Aufklärung*, tomo 3, Opladen, 1981, pp. 267-286.
4. *Ob. cit.* (1668).
5. El autor ha conservado el término francés *plaisir* porque es intraducible en alemán.
6. *Véase* especialmente GARRAUD, *ob. cit.* (1971), p. 47; ROUBEN, *ob. cit.* (1971), p. 65.
7. *Véase* al respecto la nueva discusión sobre el carácter propio de la autoconciencia, acerca de si no se necesitan criterios de ningún tipo en relación con uno mismo, particularmente en la conclusión de la obra de Sidney SHOEMAKER, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Nueva York, 1963; del mismo autor, *Self-Reference and Self-Awareness*, en «Journal of Philosophie», 65 (1968), pp. 555-567.
8. Citado de *L'Oeuvre de Pascal* (ed. de la Pléiade), Paris, 1950, pp. 312-323 (316).
9. Que la diferencia entre verdadero y falso, aunque considerada carente de importancia, sigue siendo empleada simultáneamente, demuestra las dificultades y también lo incompleto de la perspectiva sobre la facticidad de una autorreferencia desprovista de

criterios. Las *précieuses* pensaban de manera totalmente diferente: «Il ne peut y avoir de vray plaisir dans les plaisirs criminels», se dice en Madeleine DE SCUDÉRY, *Des plaisirs*, en *Conversations sur divers sujets*, tomo I, Lyon, 1680, pp. 36-64 (56). Pero la orientación de las expresiones de opinión afectan sólo a la superficie del argumento, puesto que, pese a todo, Madeleine de Scudéry sigue llamando *plaisir* a los placeres criminales.

10. *De l'amour*, *op. cit.*, p. 16.
11. La discusión sobre el «saber» que no puede ser corregido ha velado terminológicamente esta diferencia. *Véase* con mayor detalle la aclaración de Richard RORTHY, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt, 1981, por ejemplo, la p. 112.
12. Así en D'ALQUIÉ, *La science et l'école des amans*, *ob. cit.*, pp. 87 y ss.
13. Así la recomendación del conde de Versac en la novela de CRÉBILLON (hijo), *Les égarements du coeur et de l'esprit*, *ob. cit.*, p. 172.
14. La diferencia aparece subrayada de manera particularmente fuerte en VILLIERS, *ob. cit.* (1695), p. 130: «Un homme qui ne sent point d'amour place bien mieux qu'un autre ces soins qui engagent les femmes: plaire est un art qui demande du sang froid et de la raison pour y réussir, la passion qui oste l'un et l'autre n'est gueres capable d'apprendre et de suivre les preceptes de cet art».
15. *Véase* más arriba, contrarrestando con ello, la innovación (desde luego inglesa) en una exposición intencionada de la «ausencia de intención» de una tentativa de cortejo.
16. Así lo juzga MORNET, en *ob. cit.*, pp. 97 y ss., que sigue siendo todavía la mejor exposición completa del tema.
17. En LE PAYS, *ob. cit.*, p. 349.
18. *Véase* el capítulo anterior.
19. Sobre este problema, *véase* Dieter HEINRICH, «Identität, Begriffe, Probleme, Grenzen», en Odo MARQUARD/Karlheinz STIERLE (editor), *Identität*, Munich, 1979, pp. 133-186 (178).
20. Una buena perspectiva sobre la elaboración técnica y la mentalidad, así como sobre el riesgo de la coquetería, se ofrece en una carta modélica en DE CANTENAC, *ob. cit.* (1661), pp. 199 (marcada 159 por error de imprenta) a 206 (marcada 266 por error de imprenta).
21. Seducir a una coqueta hasta el punto de hacer que se enamore

de uno es considerado desde este punto de vista como una obra maestra del arte amoroso. «Si l'on peut espérer à la fin de se faire aimer d'une coquette», es una de las cuestiones que Bussy Rabutin trata de responder (citado de MORNET, *ob. cit.*, p. 34). *Véase* también la nota 12 del capítulo V. Aquí se ve de manera particularmente favorable cómo la diferencia va seguida de la diferencia para dirigir las percepciones y las ambiciones orientadas a improbabilidades más elevadas.

22. En el epigrama *Fausse complaisance* (*ob. cit.*, tomo 2, p. 528), Cotin escribe con respecto al tema:

> «Il est vray, ie ne m'en puis taire.
> Tyrsis pour moy n'a point d'appas;
> Son excessif desir de plaire,
> Est cause qu'il ne me plaist pas».

23. En LA BRUYÈRE, *ob. cit.*, 125, se dice al respecto: «Il arrive quelquefois qu'une femme cache à un homme toute la passion qu'elle sent pour lui, pendant que de son côte il fents pour elle toute celle qu'il ne sent pas». Esas expresiones y otras semejantes pueden verse en escritores que, en general, se consideran de orientación moralista, lo que puede entenderse como un refinamiento nuevo y la perspectiva de una reflexividad que resuelve la antigua alternativa de sarcasmo e idealismo de la tradición mística y francesa en temas femeninos.
24. CRÉBILLON (hijo), *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.*, *ob. cit.*, p. 203.
25. La rica literatura que existe sobre ese tema se puede compendiar, por regla general, en la afirmación de que la ausencia siempre modifica la situación del amante: las breves ausencias aumentan el amor (en gran parte porque la correspondencia ofrece la oportunidad de expresarse con mayor intensidad que cuando se está presente). Las largas ausencias, por el contrario, llevan a la indiferencia, a la duda y a la ruptura. *Véase*, por ejemplo, JAULNAY, *ob. cit.*, pp. 86 y ss. *Véase* también Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), p. 374: «L'absence est à l'amour ce qu'est au feu le vent. Il étaint le petit, il allume le grand».
26. «Tout est siècle pour eux, ou bien tout est moment», se dice en Bussy RABUTIN, *ob. cit.*, tomo 1, p. 238.

27. «C'est par la complaisance qu'on commence tous les projects amoureux» (*Recueil La Suze-Pellisson*, *ob. cit.*, tomo I, p. 258).
28. Que la renuncia al esfuerzo también puede ser utilizada de forma táctica, ya hemos podido verlo con anterioridad. La información posible, dependiendo de sus distintas fases, es siempre y simultáneamente comunicación posible. El abandono de *la comunicación* a causa de una elevada evidencia del carácter de su contenido, constituye el tema del *Adolphe*, de Benjamin Constant.
29. Que prolonga la duración de la relación amorosa, opina el autor del *Discours sur les passions de l'amour*, *ob. cit.*, p. 319.
30. Puesto que siempre vuelve a subrayarse que un amor satisfecho plenamente tampoco puede renunciar en sentido convencional a la demora continuada de nuevos placeres, al intercambio de caricias y afectos, así como a las muestras y pruebas de predilección. *Amour* no es, en modo alguno, una fase más elevada de evolución que haga innecesarias todas las complacencias restantes. *Véase* al respecto, por ejemplo, *Recueil La Suze-Pellisson*, *ob. cit.*, tomo I, p. 255.
31. «Representez vous», advierte René Bary a aquellos que se avergüenzan del amor, «que la jeunesse n'a point de retour; que l'age qui la suit n'a point de consolateurs» (*L'esprit de cour*, *ob. cit.*, 1662, p. 73). La remoralización se anuncia, por el contrario, cuando no mucho después uno se sitúa frente a las perspectivas a largo plazo y considera las ventajas e inconvenientes del equilibrio: «Qui commence à aimer, doit se preparer à souffrir», previene LE MAILLY, *ob. cit.* (1690), p. 61.
32. *Véase* el capítulo anterior.
33. *Véase* la aportación citada en la nota 73 del capítulo VI, *La justification de l'amour*, Recueil de Sercy.
34. Anónimo, *Les caracteres du faux et du veritable amour et le portrait de l'homme de lettre amoureux*, París, 1715.

IX. EL AMOR FRENTE A LA RAZÓN

1. *Véase* F. JOYEUX, *Traité des combats que l'amour a eu contre la raison et la jalousie*, Paris, 1667, pp. 1-23. Citamos el mismo texto según LE PAYS, *Amitiez, Amours et Amourettes*, según la edición am-

pliada, París, 1672, pp. 43-58. *Véase*, también, *Recueil La Suze-Pellisson*, *ob. cit.*, tomo 3, pp. 152 y ss.

2. «Caritas ordinata, amor rationalis». En esta tradición tan llena de contenido por *sí* misma e impuesta con tan gran vehemencia, que Thomasius trató de continuar, no podemos profundizar aquí. Con detalle informa de ello Werner SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik: Zur geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim, 1971.
3. Además, es un bello ejemplo de una costumbre muy extendida en el siglo XVII: representar las cosas mediante alegorías sociales y de ese modo introducir en ellas la reflexividad.
4. *Ob. cit.*, p. 56. *Véase* también la medida de la fuerza del amor en su capacidad para superar distancias, en DE LA TORCHE, *La toilette galante*, *ob. cit.*, 1670, pp. 179 y ss. Como *questions d'amour* en relación con el tema, *véase* también, Comtesse DE BRÉGY, *ob. cit.*, p. 111 y s.
5. *Ob. cit.*, p. 57.
6. Por esa razón aparece tambien la afirmación de que el amor usurpa un terreno que pertenece a la razon, así en Comtesse DE BRÉGY, *Oeuvres galantes*, *ob. cit.*, p. 113.
7. Además, entra en el terreno de las alegorías geográfico-políticas, usuales a partir de 1653, de las *Cartes de Tendre*, etcétera. *Véase*, una vez más, Louis MORERI, *Le Pays d'amour: nouvelle Allegorique*, Lyon, 1665.
8. *Ob. cit.*, p. 48.

X. EN EL CAMINO HACIA LA INDIVIDUALIZACIÓN: INQUIETUDES EN EL SIGLO XVIII

1. Consensos de este género conducen también a la contradicción. *Véase* la composición específica de las exteriorizaciones en CORBINELLI, *ob. cit.*, tomo 2, pp. 164 y ss.
2. Quien lo acepte podría escribir todo un libro al respecto: *véase* Charles VION D'ALIBRAY, *L'amour divisé: Discours academique*: «Où il est prouvé qu'on peut aimer plusieurs personnes en mesme temps également et perfaitment», París, 1653. Para la afirmación de la exclusividad, basta, por el contrario, un simple párrafo. El

reparto de la argumentación muestra más que los propios argumentos lo que es plausible independientemente de cualquier tipo de pruebas.

3. *Ob. cit.*, p. 18.
4. *Véase* ARISTÓTELES, *Nikomachische Ethik*, 1158a, 11-13, aún andaba en la forma básica de la amistad y entendida como *su* elevación.
5. Madame DE LA FAYETTE, *La Princesse de Clèves*, citado de *Oeuvres* (ed. Robert Lejeune), tomo 2, París, 1928, pp. 257 y s. (Aquí resaltado por mí, N. L.) La demanda de individualización descansa aquí, por lo general, no en una pérdida de las futuras formas existenciales, sino en una conservación de ideales pasados cuya imposibilidad de realización es ya evidente. *Véase*, además, la excelente interpretación de Jules BRODY, *La Princesse de Clèves and the Myth of Courtly Love*, en «University of Toronto Quarterly», 38 (1969), pp. 105-135.
6. *Ob. cit.*, tomo 2, p. 566. *Véase*, también, CORBINELLI, *ob. cit.*, p. 28, los versos de Brebeuf: «La belleza de la amante justifica la inconstancia, puesto que se puede encontrar también en otras».
7. ¡También desde luego en *L'Astrée*!
8. Así, por ejemplo en el ensayo *De la connoissance d'autruy et de soy-mesme*, de Madeleine DE SCUDÉRI, en *Conversations sur divers sujets*, tomo 1, Lyon, 1680, pp. 65-135, en particular las pp. 72 y 73; en una investigación concreta del amigo se disolvería la amistad y con ello desaparecería la alegría en la amistad, así que la advertencia dice: «Il ne faut jamais détruire son plaisir soy-mesme».
9. *Ob. cit.*, p. 14. Algo parecido en Bussy RABUTIN, *ob. cit.* (1972), p. 387.
10. *Ob. cit.*, p. 15.
11. En el fondo de esa declaración podría leerse que sólo la religión puede asegurar una identidad eterna—«il doit être tousiours le même dans l'Eternité, il n'est jamais dans le temps» (François DE GRENAILLE, *La Mode ou le Charactere de la Religión*, París, 1642, p. 25).
12. *Véase* Joachim HEINRICH, *Die Frauenfrage bei Steele und Addison: Eine untersuchung zur englischen Literaturs-und Kultur geschichten im 17./18. Jahrhundert*, Leipzig, 1930; Rae BLANCHARD, *Richard*

Steele and the Status of Women, «Studies in Philology», 26 (1929), pp. 325-355.

13. *Véase* también Ian WATT, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Londres, 1957, nueva impresión en 1967, pp. 135 y ss.
14. *Véase* al respecto Sidney DITZION, *Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas*, 2a. ed., Nueva York, 1969, en especial las pp. 13 y ss. y 35 y ss.
14a. A este respecto el Renacimiento resulta instructivo como contraste. *Véase* Ruth KELSO, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana III, 1956, nueva edición, 1978.
15. *Véase*, en especial, en el campo de la alta aristocracia, Randolph TRUMBACH, *Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England*, Nueva York, 1978; además, Lawrence STONE, *The Family, Sex and Marriage in England*, 1500-1800, Nueva York, 1977.
16. Para la adecuación en las traducciones francesas de Richardson, *véase* Servais ETIENNE, *Le genre romanesque en France depuis l'apparition de la «Nouvelle Heloïse» jusqu'aux approches de la Révolution*, Bruselas, 1922, pp. 119 y ss.
17. *Véase* François DE CAILLIERES, *La Logique des Amans ou l'Amour logicien*, Paris, 1668, con una imitación del código de la lógica demasiado pedante y apenas típica del pensamiento contemporáneo.
18. *Véase* Hermann SCHMALENBACH, *Die Genealogie der Einsamkeit*, «Logos», 8 (1920), pp. 62-96; además, la interpretación de la génesis de la amistad de Wolfdietrich RASCH, *Freundschaftkultur und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts: Von Ausgang des Barock bis zu Klopstock*, Halle, 1936, pp. 36 y ss. Sobre la ambivalencia del concepto de Nicole, *véase* Niklas LUHMANN, *Interaktion in Oberschichten*, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo I, pp. 72-161 (109 y ss.).
19. En las *Confessions du Comte de...*, por Charles DUCLOS (1741, cit. según la edición de Lausana, 1970, p. 82) se puede leer: «Une dévote emploie pour son amant tous les termes tendres et onctueux de l'Ecriture, et tous ceux du dictionnaire de la dévotion la plus affectueuse et la plus vive» (82). Se considera también que los caminos de la devoción bienhechora exigen la misma impre-

cisión desapercibida y nunca reconocida que los caminos del amor.

20. Una clara muestra de ello: Boudier DE VILLEMERT, *Le nouvel ami des femmes, ou la philosophie du sexe*, Amsterdam-París, 1779, pp. 122 y ss. *Chercher à plaire* resultaba sospechoso en sí mismo. Lo que antes se consideró cuando menos igualmente posible, la sincera unión de los corazones en el contexto de la galantería, pasó a ser concedido sólo como una excepción: «Il est vrai qu'au milieu de cette galanterie universelle il se forme des engagemens de préférence qu'on appelle affaires de coeur. Mais en est-il beaucoup parmi ces engagemens où le coeur soit veritablement de la partie?» (p. 125). El romanticismo daría en este aspecto un paso más hacia adelante y en la insinceridad y la exteriorización de las formas se supuso una condición imprescindible para la formación del amor auténtico. *Véase*, especialmente, Benjamin CONSTANT, *Adolphe* (1816), citado de *Oeuvres*, edición de la Pléiade, París, 1957, pp. 37-117.

21. Así, en todo caso, la doctrina del Comte de Versac en CRÉBILLON (hijo), *Les égarements..., ob. cit.*, pp. 168 y ss. Se toma en consideración el juego de la autorreferencia semántica sobre las paradojas: la insinceridad consiste en ser sincero consigo mismo; la imitación de los demás es el camino hacia la individualidad (incluso se dice *singularité*). La proyección negativa del mundo es la que hace posible el incremento de relaciones de este tipo, a diferencia de las relaciones ideales.

22. Así la marquesa de M. en la novela de Claude CRÉBILLON (hijo): *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.*, 1732, citado según la edición de París, 1970. *Véase*, por ejemplo, la carta XIII en *ob. cit.*, p. 71: «Je sens des mouvements que je n'ose démêler: je fuis mes réflexions, je crains d'ouvrir les yeux sur moi-même, tout m'entraîne dans un abîme affreux; il m'effraie, et je m'y précipite». Un extracto de las siete cartas «auténticas» con los más importantes detalles en: BOURSAULT, *Lettres nouvelles de M. B. avec sept lettres amoureuses d'une dame à un cavalier*, Paris, 1697.

23. *Véase* al respecto Niklas LUHMANN, *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, *ob. cit.*, tomo I, pp. 235-300.

24. El que precisamente se trate de una nota característica que el

animal y el hombre tienen en común, no será subrayado ya en el futuro. *Véase* en relación con el presente de la pasión (Joseph) JOUBERT, *Pensées et lettres* (ed. Raymond Dumay), París. 1954, p. 65. Charles DUCLOS, *Considerations sur les moeurs de ce siècle* (1751), Lausana, 1970, p. 358.

25. Así, en relación con Claude CRÉBILLON Clifton CHERPACK, *An Essay on Crébillon Fils*, Durham, N. C., 1962, p. 28.
26. *Véase* a este respecto Henri PEYRE, *Literature and Sincerity*, New Haven, 1963, en especial las pp. 13 y ss.
27. La fragilidad de esta estrategia se había hecho consciente ya mucho antes. El amor de la princesa de Clèves comienza, de manera casi desprovista de salida, con un baile. Pero que se pudiera tomar en serio la palabra, y al mismo tiempo se entendiera como un contrapeso, engendró ese dramatismo de los clásicos que posteriormente no resulta ya posible.
28. *Maximes et pensées, en Oeuvres complètes*, tomo 1, París, 1824, reimpreso en Ginebra, 1968, pp. 337-449 (421).
29. Un resumen sobre las tendencias correspondientes en la literatura inglesa y francesa que prepararon *Les liaisons dangereuses*, puede encontrarse en Laurent VERSINI, *Laclos et la tradition*, París, 1968, pp. 121 y ss.
30. Volveremos a ello en el capítulo XIII.
31. *Véase* el capítulo anterior.
32. Con ello se hace referencia a la alternativa respecto de una verdad con capacidad científica. Se compara con ello: «Altra cosa non può pagar colui che ama, che esser amato», en SANSOVINO, *ob. cit.*, 1547-1912; de manera semejante en NOBILI, *ob. cit.*, 1567-1895, pp. 17 y ss.; o «L'Amour ne se paye que par l'Amour», en *Recueil La Suze-Pellisson, ob. cit.*, p. 244, donde se coloca en primer lugar (particularmente en Sansovino) la diferenciación frente a las reflexiones económicas efectivas recíprocamente. Para la decisión contraria, según la cual la alternativa no debe depender de la inclinación del otro, *véase* CICERÓN, *Laelius* 58.
33. Citado, sin mencionar las fuentes, por Maurice DONNAY, *Marivaux ou l'amour au XVIIIe siècle*, en «La Revue des Vivants», núm. 6 (1929), pp. 843-867 (848).

XI. LA INCURSIÓN DE LA SEXUALIDAD

1. *Véase* DE PLANHOL, *ob. cit.*, pp. 115 y ss. En Alemania lo siguieron los autores de la *galanten Romans*, sobre todo Hunold. *Véase* a este respecto Herbert SINGER, *Der galante Roman*, 2a. ed., Stuttgart, 1966. Tampoco en la forma literaria de la novela se da novedad alguna importante. Las novedades llegaron desde Inglaterra (según Singer).
2. *Véase* Robert MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII[e] siècle*, París, 1960, en especial las pp. 180 y ss.
3. *Véanse* al respecto diversas justificaciones en Valentini P. BRADY, *Love in the Theatre of Marivaux*, Ginebra, 1970.
4. Así en las *Confessions du Comte de..., ob. cit.* «Nous vivons, nous pensons, nous sentons ensemble», y termina. «À la mode anglaise», podría añadirse.
5. *Véase* a este respecto Paul VAN TIEGHEN, *Les Droits de l'amour et l'union libre dans le roman française et allemand*, 1760-1790, «Neophilologus», 12 (1927), pp. 96-103.
6. *Véase* Louis-Sébastien MERCIER, *L'homme sauvage, histoire traduite de...*, París, 1767. También aquí queda claro: bueno, cuando no tiene referencia con el tiempo, sin pasado y sin futuro (por ejemplo en la p. 68).
7. Así en las novelas del oficial de la guardia Loaisel de Tréogate.
8. También en relación con esto se produce una importante discusión, sobre todo en lo que se refiere al uso cada vez mayor de técnicas anticonceptivas que, por su parte, facilitan: 1.º El uso libre del placer sexual, y 2.º La construcción de la intimidad en relación con los hijos. *Véase*, entre muchos otros, Marcel LACHIVER, *Fécondité légitime et contraceptions dans la région parisienne*, en *Sur la population française aux XVIII[e] et XIX[e] siècles: Hommage à Marcel Reinhard*, Paris, 1973, pp. 383-401; Jean-Louis FLANDRIN, *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, París, 1976, pp. 204 y ss.
9. En *Marriage and Morals*, 129, cit. de la nueva edición de Londres, 1972, p. 36.
10. Un razonamiento muy discutido. *Véase*, por ejemplo, B. Lawrence STONE, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-*

1800, Londres, 1977, pp. 143 y ss., 253 y ss.; Robert MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV*ᵉ*-XVIII*ᵉ *siècles)*, París, 1978, pp. 230 y ss. Sobre el problema específico de acostarse juntos, *véase* FLANDRIN, *ob. cit.* (1970) pp. 97 y ss. En general se habla aquí, parcialmente, de represión. (*Véase* JOS VAN USSEL, *Sexualunterdrückung: Geschichte der Sexualfeindschaft*, Reinbek, 1970.) Esto podría producir el error de que con ello quedarían limitadas las posibilidades de satisfacción sexual, lo que realmente apenas puede deducirse de lo dicho. Resulta más característico que la sexualidad quede diferenciada en los diferentes terrenos de la vida. Mayor intimidad quiere decir también mayor libertad. La regulación eclesiástica de las posiciones permitidas y las no permitidas en las relaciones sexuales queda suprimida, y en su lugar el amor actúa como principio de permisibidad.

11. Comtesse de B. (BRÉGY), *Oeuvres galantes*, París, 1666, p. 113.
12. *Véase* Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, citado según las *Oeuvres de Pierre Charron*, Paris, 1635, reimpresión Ginebra, 1970, pp. 76 y ss.
13. Comenzando con *«Ist das Zuffall?», einem Heroen der Liebessemantik: Peter Abelard*. *Véase* en especial la *Ética*, citada según la edición inglesa de D. E. Luscombe, Oxford, 1971.
14. *Véase* a este respecto, una vez más, NADAL, *ob. cit.* (1948); HOROWITZ, *ob. cit.* (1977).
15. *Véase* el extenso compendio de Paul KLUCKHOHN, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jharhunderts und in der deutschen Romantik*, 3a. ed. Tubinga, 1966, en especial las pp. 42 y ss., y 82 y ss.; además, Edward SHORTER, *Illegitimacy, Sexual Revolution and Social Change in Modern Europe*, en «Journal of Interdisciplinary History», 2 (1971), pp. 237-272; George MAY, *Diderot et la «Religieuse»; Étude historique et littéraire*, París, 1954, en especial, pp. 98 y ss.; Aram VARTANIAN, *La Mettrie, Diderot and the Sexologie in the Enlightenment*, en «Essays on the Age of Enlightenment in Honor of Ira O. Wade», Ginebra, 1977, pp. 347-367. *Véase* además, en relación con el tema socio-histórico, Helmut MÖLLER, *Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert; Verhalten und Gruppenkultur*, Berlín, 1969, pp. 279 y ss. Naturalmente existen diversos desarrollos previos, como la lenta disolución de la sexualidad conyugal ante la justificación exclusiva del fin procreador

del matrimonio (*véase*, por ejemplo, André BIÉLER, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Ginebra, 1963; James T. JOHNSON, *A Society Ordained by God: English Puritan Marriage Doctrine in the First Half of the Seventeenth Century*, Nashville, 1970) o, en casos aislados, el tratamiento del tema al margen de la literatura más o menos pornográfica, por ejemplo en Montaigne.

16. *Véase*, por ejemplo, François LEBRUN, *La vie conjugale sous l'ancien régime*, París, 1975, pp. 85 y ss.

17. Éste es, al mismo tiempo, un punto de referencia para la comparación de los movimientos de liberación religiosos, sexuales y políticos que sitúan a la naturaleza frente a los vínculos civilizadores; *véase* Edward A. TIRYAKIAN, *Sexual Anomie in Prerrevolutionary France*. Ms., febrero, 1981.

18. «Je suis faché de n'avoir jamais pu concevoir l'amour indépendent des sens», confiesa un tanto inquieto PERNETTI, *ob. cit.*, p. 78, y después con algo de mayor precisión en *ob. cit.*, p. 79: «L'attrait mutuel des sexes fait la base de l'amour». O *véase* Jean BLONDEL, *Des hommes tels qu'ils sont doivent être: Ouvrage de sentiment*, Londres-París, 1758, pp. 140 y ss. «Il n'est pas du veritable amour, de l'amour le plus pur, d'anéantir les sens. Il ne pourroit» (142). *La Encyclopédie* de DIDEROT, finalmente, define al amor (autor Vauvenargues) como «*una inclination dont les sens forment le noeud*», tomo 1, París, 1751, p. 367.

19. Como compendio de ese punto de vista *véase* René DE PLANHOL, *Les Utopistes de l'amour*, París, 1921.

20. Para apoyar esto basta con una cita típica: «La volupté... sera donc l'art d'user des plaisirs avec délicatesse, et de les goûter avec sentiment», se dice en (Témiseuil DE SAINT-HYACINTHE), *Recueils de divers écrits*, París, 1736, p. 130.

21. CRÉBILLON (hijo), *La nuit et le moment, ou les matinées de Cythère*, citado de *Oeuvres Completes*, tomo 9, Londres, 1777, p. 15 reedición de Ginebra, 1968, tomo 2, p. 61). Por lo demás, los pasajes de los que ha sido tomada la cita dejan entender una mezcla decepcionante de amargura, objetividad y cinismo, que no está libre de la esperanza de llegar a constituir algo distinto.

22. En ello descansa el material preliminar para una conciencia social del código que formularán después los «ideólogos».

23. Las consecuencias pueden ser llevadas hasta las cuestiones relacio-

nadas con el estilo literario; el estilo de Crébillon (tan frecuentemente acusado por ello) corresponde exactamente a la exigencia de mantener separadas entre sí las perspectivas y enlazarlas.

24. Una buena panorámica nos la ofrece el género literario de las Memorias, en el cual, al mismo tiempo, se puede controlar lo mucho que la vida influye en la novela y la novela en la vida. Un acertado ejemplo: Comte Alexandre DE TILLY, *Mémoires: Pour servir à l'histoire des moeurs de la fin du 18e siècle*, citado de la 2a. ed., tomo 3, París, 1828. En relación con la novela, con el mundo social y el papel de Tilly al respecto, *véase* también *Laclos et la Tradition: Essai sur les sources et la technique des «Liaisons Dangereuses»*, París, 1968, pp. 25 y ss. Sobre las cortesanas y su precio puede conseguirse orientación en los informes policiacos (que han sido publicados). *Véase* Camille Piton (ed.), *Paris sous Louis XV: Rapports des Inspecteurs de Police au Roi*, tomo 5, París, 1909-1914.

25. Aquí puede leerse con claridad: Robert P. UTTER, Gwendolyn B. NEEDHAM, *Pamela's Daughters*, 1936, nueva edición, 1972. *Véase* también para Estados Unidos, Milton RUGOFF, *Prudery and Passion*, Londres, 1972; además, para completar la imagen, Steven MARCUS, *The Others Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in MidNineteenth Century England*, 2a. ed., Nueva York, 1974.

26. *Véase* KLUCKHOHN, *ob. cit.*, pp. 140 y ss., para una visión compendiada.

27. *Véase Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, libro 2, cap. XX, pp. 4 y s., cit. según Leibniz, *Werke*, tomo 3, Darmstadt, 1959, pp. 224 y ss.

28. *Véase* Christian THOMASIUS, *Von der Kunst, vernünfftig und tugendhafft zu lieben... O Einleitung zur Sitten Lehre*, Halle, 1692.

29. *Véase* al respecto Georg JÄGER, *Empfindsamkeit und Roman*, Berlin, 1969, pp. 44 y ss.

30. «En verité, ce serait une sottise que d'avoir avec eux de la vertu; on n'a, pour s'en pouvoir défendre, tout au plus besoin que de goût» (CRÉBILLON, hijo, *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.*, *ob. cit.*, p. 114). *Véase*, además, Jean DE LA BRUYÈRE, *Les caracteres ou les moeurs de siècle*, citado de *Oeuvres completes*, París, 1951, p. 115: «Pour les femmes de monde, un jardinier est un jardinier, et un maçon est un maçon; pour quelques autres plus retirées, un

maçon est un homme, un jardinier est un homme. Tout est tentation à qui la craint».

31. *Véase* Ian WATT, *ob. cit.* (1967), pp. 164 y ss. También en Francia se cultiva ese tema pero más bien para presentar como víctima inocente al hombre modesto y enamorado que busca ascender. Así, en una novela publicada bajo el anonimato, *Les amours d'Euméne et de Flora, ou Histoires véritables des intrigues amoureuses d'une grande Princesse de notre siècle*, Colonia, 1704.
32. Citado de KLUCKHOHN, *ob. cit.*, p. 260.
33. El difícil problema de la homosexualidad, como una oscura hipoteca del concepto de amistad, no lo tomamos en cuenta aquí. Sobre la capacidad literaria de este complejo, *véase* Hans DIETRICH, *Die Freundesliebe in der deutschen Literatur*, Leipzig, 1931.
34. Como modelo de este concepto, a mediados del siglo XVIII la inmolación desesperanzada de la mujer era considerada como expresión cabal de una gran pasión.
35. Volveré a ello más adelante.
36. Me remito al capítulo VII. *Véase* también Boudier DE VILLEMERT, *Nouvel ami des femmes, ob. cit.*, p. 130; *véase* también Helmut MÖLLER, *ob. cit.*, pp. 305 y ss.
37. K. W. VON DRAIS, *Drei Vorlesungen über Liebe, Geschlechter und Ehegliik, dreien Damen gehalten*, Gotha, 1783, p. 14.
38. VON DRAIS, *ob. cit.*, p. 22.
39. Jakob MAUVILLON, *Mann und Weib nach iteren gegenseitigen Verhältnissen geschildert*, Leipzig, 1791, p. 273. *Véase* también (pero a la inversa, desde el punto de vista de la mujer). Johann GOTTLIEB FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach prinzipien der Wissenschatslehre* (1796), citada de *Ausgewählte Werke*, Darmstadt, 1962, tomo 2, pp. 308 y ss.
40. *Ob. cit.*, p. 273.
41. Essais, III. v, edición de la Piéiade, París, 1950, p. 952.
42. «C'est la consentement et non pas la satisfaction des sens qui fait l'essence du mariage» (François DE GRENAILLE, *L'honneste mariage*, Paris, 1640, p. 57).
43. Muy típicas las siguientes citas tomadas de Jacques DES COUSTURES, *La morale universelle*, París, 1687, pp. 42 y ss.: «Le mariage est... tres nécéssaire à l'Etat, il faut se sacrifier à son utilité, et tâcher par sa conduite d'en faire son propre bonheur... (50). Je ne

voudrois pas non plus que cette union fut causée par une grande passion, puisqu'il n'y en a point d'eternelles... (51). Cela n'empêche pas qu'on ne doive sentir et marquer à sa femme une tendresse extreme... (52). Il me semble que cette familiarité, qui est entre le mary et la femme, altere le charme de cette union (53)». Es decir, nada de pasión violenta, sino un trato deferente, lleno de confianza personal como correlato de la estabilidad social y necesariamente institucionalizada en el campo del trato cotidiano. Hecho que, a su vez, no puede quedar asegurado por los sentimientos fluctuantes, sino sólo cuando el matrimonio afecta a dos seres de la misma clase social.

44. Buenas observaciones en este sentido son las realizadas por Emil LUCKA, *Die Drei Stufen der Erotik*, pp. 12-15, edición de Berlín, 1920, pp. 258 y ss. Además, la sociología se interesaba en mayor grado por los reproches que por la causa. *Véase* Vilfredo PARETO, *Der Tugendmythos und die unmoralische Literatur*, traducción alemana, Neuwied, 1968.

XII. EL DESCUBRIMIENTO DE LA INCOMUNICABILIDAD

1. *Annales Galantes, ob. cit.* (1670, tomo pp. 180 y ss.).
2. Citado según Servais ETIENNE, *Le genre romanesque en France depuis l'apparition de la «Nouvelle Heloïse» jusqu'aux approches de la Révolution*, Bruselas, 1922, p. 52.
3. Ya hemos anticipado un calificativo en el capítulo IV, nota 6: delicado.
4. Una cita algo más extensa demostraría que este problema lógico en principio, visto en toda su amplitud no puede ser resuelto mediante las *paradojas* sino, curiosamente, *por su latencia:* «La singularité n'est pas précisement un caractère; c'est un simple manière d'être qui s'unit à tout autre caractère, et qui consiste à etre soi, sans s'apercevoir qu'on soit different des autres; car si l'on vient a le reconnaître, la singularité s'évanouit; c'est une enigme qui cesse de l'être aussitôt, que le mot en est connu» (Charles DUCLOS, *Considérations sur les moeurs de ce siècle*, 1751, citado de la edición de Lausana, 1970, pp. 291 y ss.) Notablemente el autor hace una excepción para el caso en que la imponderabilidad se apoya en los

méritos. La moral controla, pues, el problema y lo expresa en el terreno de la singularidad inmerecida y, por consiguiente, afectada.

5. Todavía en el siglo XVII aparece la doctrina del secreto del amor, en cierto modo un secreto cósmico. Su revelación contradice su propia naturaleza, pues con ello quedaría destruido. Pero esto, por supuesto, no se refiere a la comunicación entre los amantes. *Véase*, por ejemplo, *La iustification de l'amour*, *Recueil de Serry*, tomo 3, París, 1660, pp. 289-334 (321 y ss.). Si resulta cierto, como se supone con frecuencia, que este ensayo procede de la pluma de La Rochefoucauld, lo aquí expresado tendrá que ser interpretado irónicamente como una indicación de la necesaria prudencia social.
6. Se puede leer al respecto, *Le scrupule ou l'amour mécontent de lui-même*, de los *Contes Moraux* de Marmontel, citado de *Oeuvres complètes*, tomo 2, París, 1819, reimpreso en Ginebra, 1968, pp. 28-43.
7. Sobre las diferencias atributivas que aquí están en juego, *véase* capítulo III
8. *Véase* el capítulo X, nota 21.
9. Esta formulación en VERSINI, *ob. cit.* (1968), p. 43.
10. Si bien esta pregunta fue bastante discutida, inmediatamente después de la aparición de «Pamela». Como el más conocido de los alegatos en contra podemos citar la *Shamela* de Fielding (Henry FIELDING, *An Apollogy for the Life of Mrs. Shamela Andrews*, Londres, 1741, citado de la nueva edición Folcroft Pa., 1969).
11. Esto también está firmemente asentado en el código general de la sociabilidad, no sin conocimiento del reverso. «Were we to dive too deeply into the sources and motives of the most laudable actions, we may, by tarnishing their lustre, deprive ouselves of a pleasure», aconseja la condesa Dowager OF CARLISLE, *Thoughts in the Form of Maxims addressed to Young Ladies on Their First Establishment in the World*, Londres, 1789, p. 81.

XIII. EL AMOR ROMÁNTICO

1. *Véase*, por ejemplo, B. ABBÉ DE MABLY, *Principes de Morale*, París, 1784, pp. 287 y ss., en forma de un análisis de los peligros del

matrimonio por amor. El problema es viejo, naturalmente. Robert BURTON reflexiona en su *Anatomy of Melancholy* (1621, citada en la traducción de su parte tercera, Zurich, 1952) seriamente sobre los amantes porque no hay ninguna otra cura que les ayude a abandonar su voluntad y entregarse al matrimonio. Se refiere a viejos testimonios y añade, melancólicamente: «En efecto... ¡no puede ser, por razones múltiples y diversas!» (p. 299).

2. Ciertamente se dan esas diferencias, pero están en mayor relación con los *matrimonios* que en relación con el hecho de *casarse*. La burguesía concede valor, en primer lugar, a una relación íntima y doméstica con el esposo y busca con ello valores tradicionales en la estructura interna de la familia, mientras que la aristocracia, en principio, puede encontrar la interioridad de la representación familiar y, consecuentemente, tiene que rechazarla.
3. *Véase* al respecto Jean-Louis FLANDRIN, *Les amours paysannes (XVIe-XIXe siècles)*, París, 1975.
4. *Véase* Levin L. SCHÜCKING, *Die Familie im Puritanismus: Studien über Familie und Literatur in England im 16. 17. und 18. Jahrhundert*, Leipzig-Berlín, 1929; William and MALLEVILLE HALLER, *The Art of Love*, «The Huntington Library Quarterly», 5 (1942), pp. 235-272; Edmund S. MORGAN, *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*, Nueva York, 1966; y en conjunto Lawrence STONE, *ob. cit.* (1977). Sobre la evolución en Francia como consecuencia de las influencias inglesas, *véase* Jean-Louis FLANDRIN, *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, París, 1976, pp. 165 y ss.
5. *Véase* MORGAN, *ob. cit.*, pp. 47 y ss.; Howard GADLIN, *Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States*, editado por Gorge Levinger, Harold L. Ransh, en *Close Relationships: Perspectives of the Meaning of Intimacy*, Amherst, Mass., 1977, pp. 33-72 (40).
6. Con respecto a los cambios de concepto con el paso al siglo XVIII, *véase* Randolph TRUMBACH, *The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England*, Nueva York, 1978, en especial las pp. 150 y ss.
7. *Véase* Rae BLANCHARD, *Richard Steele and the Status of Women*,

Studies in Philology, 26 (1929), pp. 325-355; STONE, *ob. cit.* (1977), pp. 325 y ss.

8. *Véase* por ejemplo el famoso escrito reformista *The Doctrine and Discipline of Divorce*, citado de acuerdo con la impresión de la 2a. ed. en *The Prose Works of John Milton* (ed. J. A. St. John, tomo 3, Londres, sin año, pp., 177 y 194, entre otras). *Véase* también, JOHNSON, *ob. cit.* (1970), en particular las pp. 121 y ss.
9. Esto resulta claro para la alta nobleza, TRUMBACH, *ob. cit.*
10. Y a las colonias inglesas, habría que añadir con la vista puesta en lo que posteriormente sería Estados Unidos. *Véase* para el período 1741-1794, Herman R. LANTZ *et al.*, *Pre-industrial Patterns in the Colonial Family in America: A Context Analysis of Colonial Magazines*, en «American Sociological Review», 33 (1968), pp. 415-426. En relación con la industrialización, los autores afirman: «It may well be that industrialization facilitated the development of a romantic love complex already in existente».
11. Vale la pena citar aquí el principio de *The Vicar of Wakefield* (1766): «I was ever of opinion that the honest man who married, and brought up a large family, did more service than he who continued single, and only talked of population. From this motive, had scarce taken orders a year, before I began to think seriously of matrimony, and chose my wife, as she did her wedding-gown, not for a fine glossy surface, but such qualities as would wear well... However, we love each other tenderly, and our fondness increased as we grew old» (Oliver GOLDSMITH, *The Vicar of Wakefield*, citado por la edición Bielefeld-Leipzig, 1919, p. 2). Otras aportaciones más antiguas en Morgan, ob. cit. (1966), pp. 29 y ss. *Véase* también TRUMBACH, *ob. cit.*, *passim*, en relación con el aumento de matrimonios por amor entre la aristocracia inglesa hacia mediados del siglo XVIII. En relación con la suposición de que hacia finales del siglo XVIII el matrimonio había ganado más o menos libertad, *véase*, también, Daniel S. SMITH, *Parental Power and Marriage Patterns: A Analysis of Historical Trends in Hingham Massachussetts*, «Journal of Marriage and the Family», 35 (1973), pp. 419-428.
12. *Véase*, por ejemplo, Wilhelm VON HUMBOLDT, *Theorie der Bildung*, en *Werke*, tomo 1, Darmstadt, 2a. ed., 1960, pp. 234-240. Una variante poco convincente de esta antropología idealizada

por la individualidad afirma que la humanidad sólo puede lograr desplegarse plenamente mediante la individualización de todos los seres humanos en su peculiaridad propia. *Véase*, por ejemplo, Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Monologen 1800 II (Prüfungen)*, en *Werke*, tomo 4, Leipzig, 1911, p. 420. *Véase* también el monólogo *Weltansicht*. *Véase* también, y especialmente en relación con la diferencia entre los conceptos alemán y europeo occidental sobre la individualidad, Louis DUMONT, *Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe*, en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1970, pp. 31-41; Lilian R. FURST, *Romanticism in Perspective*, Londres, 1969, pp. 53 y ss.

13. *Véase* Anne Louise GERMAINE DE STAËL, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, 1796, citado de *Oeuvres Complètes*, tomo 3, París, 1820, pp. 115 y ss: «L'univers entier est lui sous des formes différentes: le printemps, la nature, le ciel, son les lieux qu'il a parcourus; les plaisirs du monde, c'est ce qu'il a dit; ce qui lui a plus, les amusement qu'il a partagés; ces propres succès à soi même, c'est louange qu'il a entendue...». (115). La cita establece que el mundo se valora con relación al otro, pero no (o, al menos, todavía no de modo claro) con relación a ese concepto universal subjetivo. El amor no significa aquí todavía que sea posible salir conjuntamente del mundo normal para entrar en un mundo privado.

14. En la *Lucinde* de Schlegel se encuentra claramente formulado esta evolución: «Ellos (los franceses) encuentran el universo de uno en el otro, porque han perdido el sentido para todo lo demás. Nosotros (los alemanes) no actuamos así. Todo aquello que amamos, por lo general lo amamos calurosamente. El sentido del universo nos ha abandonado verdaderamente» (Friedrich SCHLEGEL, *Lucinde*, Berlín, 1799, cit. de la edición publicitaria de Stuttgart, 1975, p. 89).

15. Así apenas resulta necesario para la «cristalización» del amor en Stendhal y, cuando se presenta, puede destruir la creación, porque hace posible el «no». *Véase* la novela corta, con pretensiones teóricas, *Ernestine ou la naissance de l'amour*, cit. según la edición de *De l'amour*, *ob. cit.* (1959), pp. 352-378.

16. Una vez más recordemos *Die Leiden des jungen Werther*, carta de 16 de junio.

17. *Véase* aquí, en relación con el paralelismo de la teoría de la Ilustración, Clemens MENZE, *Leibniz und die neuhumanistische Theorie der Bildung des Menschen*, Opladen, 1980.
18. *Lotte in Weimar* es una tematización tardía del problema. Otro caso es *Lucinde*, de Schlegel. *Véase* también Alfred SCHIER, *Die Liebe in der Frühromantik*, con especial consideración a esta novela, Marburg, 1913, pp. 58 y ss.
19. La relación entre la producción literaria y los problemas matrimoniales en esa época está bien expuesta en KLUCKHOHN, *ob. cit.*, pp. 176 y ss. Sobre el paralelismo con Inglaterra, el matrimonio Griffith ha publicado su correspondencia y, después, siguieron escribiendo para el público; *véase* Joyce M. S. TOMKINS, *The Polite-Marriage*, Cambridge, Mass., 1938, reimpreso en Freeport, Nueva York, 1969.
20. Así, en todo caso, *Lascelle Abercrombie*, «Romanticism», 2, Londres, 1927.
21. Se compara con ello el argumento formal muy parecido de Francis Hutcheson de que hay que reconocer la *naturalidad* (en vez de retrotraerla al egoísmo) de las *kind and generous affections* porque sólo así se puede lograr *improvement*. *Véase An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Londres, 1728, en particular el prefacio. Ese argumento puede ser pensado de modo paralelo a las ciencias naturales de Bacon: hay que conocer correctamente la naturaleza para poder mejorar la situación de la humanidad. Un argumento que sirve de autorreferencia para poderlo rechazar como egotista, pero que utiliza, por el contrario, una estructura que (supuestamente) no se da en la naturaleza.
22. *Véase* el notable concepto de Kant: en las relaciones sexuales el hombre se hace objeto a sí mismo y a los demás; sólo en el matrimonio queda garantizado el tratamiento alternante como persona (*Rechtslehre*, 1a. parte, 2o. capítulo, párrafo 25). *Véase* también la crítica de Johan C. F. MEISTER, en *Lehrbuch der Natur-Rechts*, Züllichau-Freistadt, 1808, pp. 398 y ss.
23. *Véase* la «deducción del amor» como único motivo en *Grundlage des Naturrechts* 1796; citado de *Werke*, tomo 2, Darmstadt, 1962, pp. 308 y ss.
24. Por lo demás, partiendo de aquí, el humanismo filantrópico de la tradición puede ser valorado como animal o «brutal», lo cual

demuestra que la diferencia hombre/animal no sigue funcionando. *Véase* al respecto el material, relacionado con la nueva pedagogía, de Rudolf Joerden (editor), *Dokumente des Neuhumanismus*, tomo 1, Weinheim, 1962.

25. «Qui alterum amat, is eundem considerat tanquam seipsum», se afirma en Christian WOLFF, *Psychologia empirica Methodo scientifica pertractata*, Frankfurt-Leipzig, 1738, reimpreso en Hildesheim, 1968, fol. 659.

26. Una aportación característica para la transición en Minna von Barnhelm. de Lessing (1765), II, 7: «¿Estamos obligadas a ser bellas?—Pero el que nos creyéramos bellas era tal vez necesario—. ¡No cuando soy bello para él y sólo para él!»; más que la belleza aquí parece que se considera la virtud como fundamento básico del amor. La virtud fue sacrificada después.

27. «Renunciar» es, tal vez, una formulación algo fuerte. Friedrich Schlegel, en especial, posee una terminología propia para la intervención de la autorreferencia en el incremento del placer de la unión (ironía, broma, apaciguamiento). Pero la terminología señala, en su diferencia con las exigencias tradicionales de racionalidad, simultáneamente la ordenación— cuando no la supeditación—de este momento parcial a un todo más elevado.

28. Sí en principio, pero sin aclarar nada, en Christoph MARTIN WIELAND, *Gandalin oder Liebe um Liebe*, cit. de Wieland, *Werke*, parte 4, Berlín, sin año, pp. 149-231.

29. *Véase* LEVANA, párrafo 121, cit. de *Sämtliche Werke*, tomo 12, sec. 1, Weimar, 1937, p. 341. *Véase* también «todo amor ama sólo al *amor*, éste es su propio objetivo», en «Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen», *Sämtliche Werke, ob. cit.*, sec. 1, tomo 5, Weimar, 1930, pp. 208-213 (209).

30. De acuerdo con la edición de H. Martineau, París, 1959, pp. 95 y ss.

31. «Car rien ne paralyse l'imagination comme l'appel à la mémoire», *ob. cit.*, p. 36.

32. «Il vaut mieux se taire que de dire hors de temps des choses trop tendres; ce qui était placé, il y a dix secondes, ne l'est plus du tout, et fait tache en ce moment. Toutes les fois que je manquais à cette règle, et que je disais une chose qui m'était venue

trois minutes auparavant, et que je trouvais jolie, Léonore ne manquais pas de me battre» (*ob. cit.*, p. 97).

33. Precisamente la transparencia parece ser irreconciliable con la autorreferencia momentánea, puesto que concede al yo su propia observación como objeto, o como un texto formulado con anterioridad (!), pero cuyo origen no puede ser alcanzado nunca más. «Donc il ne faut pas prétendre à la candeur, cette qualité d'une âme qui ne fait aucun retour sur elle-même» (*ob. cit.*, p. 99).
34. *Ob. cit.*, p. 99.
35. Con ello se vuelve a comparar una vez más la problemática de la sumisión en el siglo XVII. Si fuera aniquilación y renacimiento, el hombre sólo podría reafirmar su libertad en la negación del amor (CORNEILLE, *La Place Royale*, cit. según Pierre CORNEILLE, *Oeuvres Complètes*, París, 1963, pp. 149-167) o, típicamente, en una rápida retirada. Si fuera una oferta «galante», la libertad radicaría en una negativa silenciosa a aceptar la oferta, en la indiferencia hacia la comunicación sobre la base del amor sincero o insincero. Fue el romanticismo el primero en atreverse a postular la unidad del ser-libre-en-el-otro.
36. *Véase*, por ejemplo, Adam MÜLLER, *Von der Idee der Schönheit*, Berlín, 1809, en particular las pp. 146 y ss., con una crítica de la literatura novelística en la cual, o bien el amor o bien la novela, terminan en matrimonio.
37. Primera edición, 1816, citado de *Oeuvres*, ed. de la Pléiade, París, 1957, pp. 37-117.
38. Para ser exactos y hacer justicia a la novela hay que decir: se escapa de la comunicación sincera, pero siempre sigue siendo posible una comunicación «robada» que, al fin y al cabo, transmite el conocimiento de la realidad.
39. Un intento como el que sigue ya no es posible en el seno del romanticismo. En el contexto de la crítica de moda de la devoción por la moda, se dice en VILLIERS, *ob. cit.* (1695), p. 15: «Quand la Comtesse D... a commencé à visiter les pauvres et à entendre les sermons elle savoit bien dans son coeur qu'elle étoit une hypocrite, mais aujourd'huy elle se croit devote à force d'entendre les sermons et de visiter les pauvres, son coeur n'est pas mieux reglé; mais il est plus trompé». El romanticismo llegó a renunciar a la

posibilidad de diferenciar lo auténtico y lo falso en el ámbito de la determinación de la realidad auténtica y confiaría a la práctica que comenzó sin autenticidad el desarrollo posterior de los sentimientos *auténticos* (y no sólo afianzar lo *no auténtico*).

40. René GIRARD, *Mesonge romantique et verité romanesque*, Paris, 1961, responde a esta ambigüedad, que debe ser vista como unidad, con la diferenciación un tanto artificial entre lo romántico y lo novelístico.

41. *Véase* también, SCHIER, *ob. cit.*, pp. 122 y ss., con la observación de que precisamente el abandono de la realidad objetiva conducía a que la fantasía acabara convirtiéndose en monólogo.

42. Por ejemplo (Aphra BEHN), *The Ten Pleasures of Marriage*, Londres, 1682; anónimo, *The Confession of the New Married Couple*, Londres, 1683.

43. *Véase* E. T. A. HOFFMANN, *Lebens-Ansichten des Katers Murr*, introducción al tercer apartado, citado según *Hoffmanns Werke*, 9a. parte, Berlín-Leipzig, sin año, p. 193.

44. *Fragments divers*, núm. 21, en *De l'amour*, obra citada, p. 276.

45. Acerca de su origen, sobre todo en relación con *Manon Lescaut*, de Prévost, *véase* Erich KÖHLER, *Esprit und arkadische Freiheit: Aufsätze aus der Welt der Romania*, Frankfurt, 1966, pp. 97 y ss., 172 y ss. En una forma menos elaborada también ese tema venía siendo tratado en la tradición oral, sobre todo en relación con el inesperado carácter *repentino* del nacimiento de un amor entonces *duradero*. Así se dice en la primera de las famosas *Lettres portugaises*: «Je vous ai destiné aussi tôt que je vous ai vu» (GUILLERAGUES, *Lettres portugaises*, 1669, citado de la edición de F. Deloffre, J. Rougeot. Paris, 1962, p. 39). Resulta notable el cambio de una situación temporal (repentina/duradera) a otra teórico-circunstancial (casual/necesaria), por ejemplo en Friedrich Schlegel.

46. *Véase* también, AUBERT, *ob. cit.*, pp. 213 y ss.

47. El que se busque primero el amor y seguidamente el contacto con la amante a base de imágenes, narraciones, etc., es un motivo siempre repetido en las novelas del siglo XVII y exige, tácitamente, la existencia previa de una clase superior relativamente pequeña.

XIV. AMOR Y MATRIMONIO: DE LA IDEOLOGÍA DE LA REPRODUCCIÓN

1. Existen numerosas investigaciones, tanto históricas como nacionales y comparativas, en relación con esta tendencia. Mayormente se ha señalado (demasiado parcialmente) como causa fundamental de esta transformación el desarrollo económico. Bajo el especial punto de vista darwiniano, *véase*, en principio, Henry R. FINCK *Romantische Liebe und persönliche Schönheit: Entwicklung, ursächliche Zusammenhänge, geschichtliche und nationale Eigenheiten*, traducción alemana, 2a. edición, Breslau, 1894 (en especial sobre las circunstancias norteamericanas en el siglo XIX, tomo 20, pp. 57 y ss.). *Véase* también la parte correspondiente a la literatura sociológica, en especial William J. THOMAS, Florian ZNANIECKI, *The Polish Peasant in Europe and America*, Nueva York, 1927, en especial tomo 2, pp. 1.159 y ss.; Olga LANG, *Chinese Family and Society*, New Haven, 1946, pp. 120 y ss.; Hiroshi WAGATSUMA, George DE VOS, *Attitudes Toward Arranged Marriage in Rural Japan*, en «Human Organization», 21 (1962), pp. 187-200; George A. THEODORSON, *Romanticism and Motivation to Marry in the United States, Singapore, Burma and India*, «Social Forces», 44 (1965), pp. 17-27; Frank F. FURSTENBERG, Jr., *Industrialization and the American Family: A look Backward*, «American Sociological Review», 31 (1966), pp. 326-337 (en especial las pp. 329 y ss.); Robert O. BLOOD, Jr., *Love-Match and Arranged Marriage: A Tokyo-Detroit Comparison*, Nueva York, 1967; Promilla KAPUR, *Love Marriage and Sex*, Delhi, 1973; Greer L. FOX, *Love Match and Arranged Marriage in a Modernizing Nation: Mate selection in Ankara, Turkey*, «Journal of Marriage and the Family», 37 (1975), pp. 180-193; Barbara LOBODZINSKA, *Love as a Factor in Marital Decisions in Contemporary Poland*, «Journal of Comparative Family Studies», 6 (1975), pp. 56-73; J. ALLEN WILLIAMS, Jr., Lynn K. WHITE, Bruno KAIDEM, *Romantic Love as a Basis for Marriage*, en Mark COOK, Glenn WILSON (eds.), *Love and Attraction: An International Conference*, Oxford, 1979, pp. 245-350.
2. Las novedades temáticas continúan siendo pocas, por lo general, y sin gran peso; sólo un conjunto amplio y modificado las conduce a otro tipo de atención. Para expresarlo con mayor claridad

nos hemos extendido anteriormente y con detalle sobre el clásico código del *amour-passion*.

3. Una interpretación al respecto del romanticismo en Lothar PIKULIK, *Romantik als Ungenügen an der Normalität: Am Beispiel Tiecks, Hoffmanns, Eichendorffs*, Frankfurt, 1979.
4. Así opinaba, por ejemplo, MAUVILLON, *ob. cit.* (1791), p. 342, «que la más elevada perfección del mismo (del matrimonio) entre los seres humanos, se mantendría cuando el estado matrimonial fuera siempre amor y el amor acabara siempre en el matrimonio».
5. Esto se puede observar aún en los datos actuales. *Véase* LOBODZINSKA, *ob. cit.* (1975), en especial pp. 62 y ss.
6. Naturalmente las investigaciones empíricas siguen volviendo a mostrar diferencias entre los hombres y las mujeres, sobre todo en el sentido de que los hombres, al menos en los comienzos de una relación, se sienten más inclinados que las mujeres al enamoramiento romántico. *Véase*, por ejemplo, Charles W. HOBART, *The Incidence of Romanticism During Courtship*, «Social Forces», 36 (1958), pp. 362-367; del mismo autor, *Desillusionment in Marriage and Romanticism*, «Marriage and Family Living», 20 (1958), pp. 156-162; William M. KEPHART, *Some Correlates of Romantic Love*, «Journal of Marriage and the Family», 29 (1967), pp. 470-479; David H. KNOX, Michael J. SPORAKOWSKI, *Attitudes of College Students toward Love*, «Journal of Marriage and the Family», 30 (1968), pp. 638-642; Alfred P. FENGLER, *Romantic Love in Courtship: Divergent Paths of Male and Female Students*, «Journal of Comparative Family Studies», 5 (1974), pp. 134-139; Bernard I. MURSTEIN, *Mate Selection in the 1790s*, «Journal of Marriage and the Family», 42 (1980), pp. 777-792 (785). Lo que aún sigue sin aclararse es si y hasta qué punto esa *diferencia* en la valoración de los motivos afecta *a los otros en cada momento*.
7. *Véase* a este respecto la afirmación (quizá en la actualidad ya superada por la evolución de los acontecimientos) de William J. GOODE, *The Theoretical Importance of Love*, «American Sociological Review», 24 (1959), pp. 38-47 (43 y ss.), o Claude HENRYON, Edmond LAMBRECHTS, *Le mariage en Belgique: Etude sociologique*, Bruselas, 1968, pp. 129 y ss.
8. Tal vez debería decirse: ¡si debe convencer al público lector!

9. Esta formulación la emplea KÉVORKIAN, *ob. cit.*, p. 188, en relación con una novela de Gomberville.
10. «Puisque vous sçaves si bien ma naissance, Madame, poursuivit le Pelerin, je ne vous parleray plus que des affaires de mon coeur», se dice en una novela corta de Madame DE VILLEDIEU, *Annales Galantes*, tomo 1, París, 1670, pp. 14 y ss., citado por la reedición de Ginebra, 1979.
11. *De l'amour, selon les lois premières* (1808), citado de la 4a. ed., tomo 2o, París, 1834. Sobre el autor y la obra *véase* Joachim MERLANT, *Sénancour (1770-1846)*, París, 1907; nueva edición, Ginebra, 1970; André MONGLOND, *Vies Préromantiques*, París, 1925.
12. *Ob. cit.*, tomo 1, p. 56.
13. «Sans quelque idée secrète de la plus vive jouissance de l'amour, les affections les moins sensuelles dans leurs effets apparens ne naitraient pas, et, sans quelque espoir semblable, elles ne subsisteraient pas» (*ob. cit.*, tomo 1, p. 51).
14. *Véase* SÉNANCOUR, *ob. cit.*, en especial tomo 1, pp. 104, 147, 153; tomo 2, pp. 29 y ss.
15. *Véase* tomo 1, pp. 37 y ss., 277 y ss. (con respecto a la tradición literaria).
16. *Ob. cit.*, tomo 1, p. 148.
17. *De l'amour, ob. cit.*, un programa consciente referido a la reforma de la institución familiar.
18. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, libro 4, capítulo 44 (Metafísica del amor sexual), citado de *Werke*, Darmstadt, 1961, tomo 2, pp. 678 y ss.
19. SCHOPENHAUER, *ob. cit.*, p. 702.
20. SCHOPENHAUER, *ob. cit.*, p. 682.
21. Esto en especial en *Destutt* de Tracy.
22. Según Darwin esto puede ser repetido, construido, en el sentido teorético evolutivo. *Véase*, por ejemplo, Max NORDAU, *Paradoxe*, Leipzig, 1885, pp. 273 y ss.; o Gaston DANVILLE, *La Psychologie de l'amour*, París, 1894: el amor en el sentido de una «systematisation exclusive et consciente du désir sexuel», como forma final de una alternativa evolucionista del proceso de reproducción.
23. Formulaciones de Pierre JOSEPH PROUDHON, *Amour et Mariage*, partes X y XI de *De la justice dans la Révolution et dans l'église*, 2a.

ed., Bruselas-Leipzig (1685), parte X, pp. 10 y 11. *Véase* también la crítica del amor erróneamente idealizado que corrompe el matrimonio, *ob. cit.*, pp. 48 y ss.

24. Típico de esto es una mezcla de romanticismo y anatomía, idealización estética y selección educativa: Henry T. FINCK, *ob. cit.*; o la mezcla de poesía, fisiología y «política en penumbra»: Paul MANTEGAZZA, *Die Physiologie der Liebe*, traducción alemana, 3a. ed., Jena, sin año (primera edición en 1854). También los sociólogos están de acuerdo con Lester F. WARD, *Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society* (1903), 2a. ed., Nueva York, 1925, pp. 290 y ss., en especial pp. 390 y ss.
25. La incapacidad de acción de Frédéric Moreau en *L'Education sentimentale* de FLAUBERT, debe ser leída en este sentido.
26. *Véase Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition* en Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik, ob. cit.*, pp. 9-71 (49 y ss.).
27. Francis E. MERRILL, *Courtship and Marriage: A Study in Social Relationships*, Nueva York, 1949, p. 25.
28. La poca efectividad de la pasión como código para un comportamiento auténtico la subrayan, por ejemplo, Harry C. BREDEMEIER, Jackson TOBY, *Social Problems in America: Costs and Casualties in an Acquisitive Society*, Nueva York, 1961, pp. 461 y ss. Para conseguir datos franceses, *véase* también *Patterns of Sex and Love: A Study of the French Woman and Her Morals*, Nueva York, 1961.
29. *Véase*, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations, ob. cit.*, p. 132; en ella se confirman los resultados expuestos anteriormente (nota 6) en las investigaciones empíricas. Vista desde un punto de vista sociológico, la diferencia de la «infección» producida por el amor romántico en la mujer y en el hombre depende también del hecho de que el estatuto social del hombre, por lo general, no cambia como consecuencia del matrimonio, por lo que el hombre puede dejarse llevar con mayor intensidad por sus impulsos románticos, mientras que la mujer al casarse decide también cuál será su futuro estatus social y, por lo tanto, tiende a tomar en consideración otras cosas a la hora de elegir, antes de lanzarse a un vuelo por el país del romanticismo. *Véase* a este respecto Zick RUBIN, *Liking and Loving: An invitation to Social Psychology*, Nueva York, 1973, pp. 205 y ss.

30. *Véase* Ernest R. MOWRER, *Family Disorganization: An Introduction to a Sociological Analysis*, Chicago, 1927, pp. 128 y ss.; Ernest W. BURGESS, *The Romantic Impulse and Family Disorganization*, en «Survey», 57 (1926), pp. 290-294; Paul H. LANDIS, *Control of the Romantic Impulse Through Education*, en «School and Society», 44 (1936), pp. 212-215. Resulta decisivo a este respecto el descubrimiento de que los problemas funcionales de la familia moderna, en particular las dificultades de entendimiento y comprensión entre los esposos, no significan un mal para la civilización, ni pueden ser consideradas como una carga, en términos generales, de la sociedad industrial; por el contrario, tienen sus raíces en la autonomía de su ámbito funcional, es decir, en el aumento de las esperanzas que ellas mismas desatan. Hay que hacer constar que ahora, cuarenta años más tarde, se ha perdido todo interés por esas afirmaciones; en la actualidad se las considera como simple «opinión» que no ha sido estudiada sistemáticamente. *Véase* J. Richard UDRY, *The Social Context of Marriage*, Filadelfia, 1966, p. 192: Ernest W. BURGESS, Harvey L. LOCKE, Mary Margaret THOMES, *The Family: From traditional to Companionship*, Nueva York, 1971, pp. 272 y ss. Por otra parte, la lógica con que se argumenta esta opinión no convence totalmente. Quien se casa por motivos materiales bien sopesados no por ello queda asegurado contra desengaños; por el contrario, está en mejores condiciones de sufrir y provocar esos desengaños, en comparación con sus expectativas, que el romántico.
31. Con estas formulaciones entra Willard Waller en el tema del divorcio. *Véase The Old Love and the New: Divorce and Readjustment* (1930), nueva impresión, Carbondale, 1967, p. 3.
32. *Véase* la investigación de R. W. ENGLAND, Jr., *Images of Love and Courtship*, en «Family-Magazine Fiction, Marriage and Family Living», 20 (1960), pp. 162-165, con una comparación de la literatura, 1911-1915 y 1951-1955, en Estados Unidos, referida principalmente a 1) casualidad (= falta de regulación) del primer encuentro; 2) de inmediato sólo decide el amor; 3) retirada de cualquier compromiso de por vida; y 4) valoración clasista al situar en el contexto a las capas más altas.
33. *Véase* Charles B. SPAULDING, *The Romantic Love Complex in Ame-*

rican Culture, «Sociology and Social Research», 55 (1971), pp. 82-100.

34. La propia tendencia es investigada continuamente y ha sido confirmada hasta los últimos tiempos; *véase* B. K. SINGH, *Trends in Attitudes Toward Premarital Sexual Relations*, en «Journal of Marriage and the Family», 42 (1980), pp. 887-393.
35. Así en MERRILL, *ob. cit.*, p. 52; G. MARION KINGET, *The «Many-splendoured Thing»*, en «Transición», o *The Agony and the Ecstasis*, en Marck COOK, Glenn WILSON (eds.), *Love and Attraction: An International conference*, Oxford, 1979, pp. 251-254. Como investigación empírica que podría apoyar este punto de vista, *véase* Joachim ISRAEL, Rosmari ELIASSON, *Consumption Society, Sex Roles and Sexual Behavior*, en «Acta Sociológica», 14 (1971), pp. 68-82.
36. *Véase* Franz DIRLMEIER, ΦΙΛΟΣ y ΦΙΛΙΑ en *La Grecia prehelénica*, disertación doctoral, Munich, 1931.
37. Como fue formulada con claridad, al menos al final de esta tradicion. *Véase*, a este respecto, las observaciones sobre Bourdaloue, en el capítulo VII.
38. Jules MICHELET, *L'amour*, París, 1858, p. 71. Igualmente (el matrimonio como isla de la felicidad en un mundo de vulgaridad), en DROZ, *ob. cit.* (1806-1827), pp. 108 y ss., En relación con una ideología familiar correspondiente en Estados Unidos con las características *retreat*, *conscious design* y *perfectionism*, *véase* también Kirk JEFFREY, *The Family as Utopian Retreat from the City: The Nineteenth-Century Contribution*, en Sallie TESELLE (ed.), *The Family, Communes and Utopian Societies*, Nueva York, 1972, pp. 21-41; también en «Soundings», 55 (1972), pp. 21-41. *Véase* también para el siglo XIX, Neil J. SMELSER, *Vicissitudes of Love and Work in Anglo-American Society*, en Neil J. SMELSER, Erik H. ERIKSON (eds.), *Themes of Work and Love in Adulthood*, Cambridge, Mass., 1980, pp. 105-119.
39. *Véase*, por ejemplo, Warren G. BENNIS, Philip S. SLATER, *The Temporary Society*, Nueva York, 1968, pp. 88 y ss., por cierto, con todo tipo de perspectivas inseguras de futuro.
40. *Véase* Elisabeth BOTT, *Family and Social Network: Roles, Norms and External Relationships in Ordinary Urban Families*, 2a. ed., Londres, 1971.

XV. ¿Y AHORA QUÉ? PROBLEMAS Y ALTERNATIVAS

1. *Véase Love and Adulthood in American Culture*, en Neil J. SMELSER, Erik H. ERIKSON, *Themes of Work and Love in Adulthood*, Cambridge, Mass., 1980, pp. 120-147.
2. Philip E. SLATER, *On Social Regression*, en «American Sociological Review», 28 (1963), pp. 339-364. Debe prestarse especial atención a la inversión orientativa de la pregunta de Simmel: el problema no es la entrada de un tercero en el problema, sino su regreso a funciones de control y garantía del consenso.
3. Ejemplo presentado por Wilhelm P. J. GAUGER en *Geschlechter, Liebe und Ehe in der Auffassung von Londoner Zeitschriften um 1700*, disertación, Berlín, 1965, pp. 300 y ss.
4. *Véase* Harriet B. BRAIKER, Harold H. KELLEY, *Conflict in the Development of Close relationships*, en Robert L. BURGESS, Ted L. HUSTON (eds.): *Social Exchange in Developing Relationships*, Nueva York, 1979, pp. 135-168 (particularmente en la afirmación de que aumenta la conflictividad cuando los compañeros intensifican sus relaciones).
5. *Véanse* las indicaciones del capítulo XIV, nota 32.
6. *Véanse* las indicaciones del capitulo XIV, nota 7.
7. *Véase*, por ejemplo, Irwin ALTMAN, Dalmas A. TAYLOR, *Social Penetration: The Development of interpersonal Relationships*, Nueva York, 1973.
8. Talcott PARSONS, *Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization*, «Social Research», 41 (1974), pp. 193-225; *véase* también *Some Problems of General Theory in Sociology*, en John C. MCKINNEY, Edward A. TIRYAKIAN (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Nueva York, 1970, pp. 27-68 (50 y ss.).
9. *Véase* Zick RUBIN, *Measurement of Romantic Love*, en «Journal of Personality and Social Psychology», 16 (1970), pp. 265-273. *Véase* también, en el aspecto aparentemente diferenciador (pero sin datos suficientes sobre el tema en sí); Llewellyn GROSS, *A Belief Pattern Scale for Measuring Attitudes Toward Romanticism*, en «American Sociological Review», 9 (1944), pp. 463-472.
10. Así diferencia Morton M. HUNT, en *Sexual Behavior in the 1970s*, Chicago, dos claras expresiones de la ética sexual: liberal-ro-

mántica y radical-hedonista. De manera semejante la diferencian Joachim ISRAEL, Rosmari ELIASSON, *Consumption Society, Sex Roles and Sexual Behavior*, en «Acta Sociológica», 14 (1971), pp. 68-82, en una investigación empírica.

11. *Véase*, con respecto a ambos puntos de vista tan importantes en la literatura, en el ámbito del amor romántico, AUBERT, *ob. cit.*
12. *Véase* el doble hallazgo en Robert C. SORENSEN, *Adolescent Sexuality in Contemporary America*, Nueva York, 1973, pp. 108 y ss.: el amor como condición forzosa hacia la sexualidad *y a la recíproca*. En este conjunto, las relaciones homosexuales se hacen asequibles a la literatura; y se adecúan de modo particular a la representación esos efectos. *Véase* James BALDWIN, *Giovanni's Rom*, Londres. 1956.
13. *Véase*, como ejemplo de cierto paralelismo con la experiencia de la novela que hace retroceder notablemente los lazos corporales, Staton PEELE, *Love and Addiction*, Nueva York, 1975.
14. *Véase* el título (por lo demás muy acertado de Ben BARKER-BENFIELD, *The Spermatic Economy: A Nineteenth-Century View of Sexuality*, en Michael GORDON (ed.), *The American Family in Social-Historical Perspective*, Nueva York, 1973, pp. 336-372; o la mayúscula *«Respectable»* en Peter T. COMINOS, *Late Victorian Sexual Respectability and the Social System*, «International Review of Social History», 8 (1963), pp. 18-48 y 216-250. Con respecto a la falta de tentativas clasificatorias véanse las pp. 11 y 144.
15. Particularmente dignas de consideración: William H. MASTER, Virginia E. JOHNSON, *Human Sexual Response*, Boston, 1966, y *Human Sexual Inadequacy*, Boston, 1970; *véase* también, el recetario de Persiflage Reich en Pascal BRUCKNER, Alain FINKIELKRAUT, *Le nouveau désordre amoureux*, París, 1977, pp. 15 y ss. Añádase a ello la antigua literatura erotécnica, como por ejemplo, L. VAN DER WECK-ERLEN, *Das goldene Buch der Liebe oder die Renaissance im Geschlechtsleben: Ein Eros-Kodex für beide Geschlechter*, edición privada, Viena, 1907. Nueva edición Reinbek, 1978. Cabe preguntarse, sin embargo, si la novedad aportó realmente algo.
16. Así, por ejemplo, la exposición del *expectator role* como causa de *fears of performance* en MASTER-JOHNSON, *ob. cit.*, pp. 10 y ss., 65 y s. y 84, entre otras. Mientras que la terapia, en su conjunto,

lleva a la conciencia una temática de logros y de errores, en la autoobservación y la observación de los demás se establece un obstáculo difícil de superar. Se reflexiona con cierta nostalgia en la ironía romántica y a través del «apaciguamiento», que había sido imaginado como una reflexividad del gozo; o en la vieja problemática del confesionario que era al mismo tiempo advertencia y estímulo.

17. A este respecto no sirve de ayuda el antiguo tema del carácter inexplicable y repentino del inicio del amor. El tema estaba relacionado con el *cómo* y no con el *qué* del comienzo. Se necesitaba entonces una semántica orientada hacia la diferencia del comienzo y no comienzo del amor.
18. Así Ted L. HUSTON, Rodney M. CATE, *Social Exchange in Intimate Relationships*, en Mark COOK, Glenn WILSON (eds.), *Love and Attraction: An International Conference*, Oxford, 1979, pp. 263-269. *Véase*, también, Robert L. BURGESS, Ted L. HUSTON (eds.), *Social Exchange in Developing Relationships*, Nueva York, 1979.
19. *Véase* SHERRI CAVAN, *Liquor Lincense: An Ethnography of Bar Behavior*, Chicago, 1966; Zick RUBÍN, *Liking and Loving: An Invitation to Social Psychology*, Nueva York, 1973, pp. 162 y ss.
20. *Véase* el capítulo VIII.
21. *Blutenstaub* 28, citado de *Schriften*, tomo 2, Jena, 1907, p. 117.
22. No es casualidad que un concepto, en principio tan complejo como el del culto del propio yo, se disuelva sólo para volver a ser mitificado de nuevo muy pronto, para volver a ser tratado con una infundada preferencia hacia sí mismo. Lo mismo ocurre con la «motivación intrínseca», «consistencia cognitiva» y otros tipos de «equilibrio»; y no en último lugar con la emancipación.
23. *Véase* a este respecto William J. CHAMBLISS, *The Selection of Friends*, en «Social Forces», 43 (1965), pp. 370-380, en relación con Morton DEUTSCH, Leonard SOLOMON, *Reactions to Evaluations by Others as Influenced buy self-Examination*, en «Sociometry», 22 (1959), pp. 93-112; Carl W. BACKMAN, Paul F. SECORD, *Liking, Selective Interaction and Misperception in Congruent Relations*, «Sociometry», 25 (1962), pp. 321-335; Theodore NEWCOMB, *The Prediction of Interpersonal Attraction*, en «American Psychologist», 11 (1956), pp. 393-404. Además, Hanns WIE-

NOLD, KONTAKT, *Einfühlung und Attraktion: Zur Entwicklung von Paarbeziehungen*, Stuttgart, 1972, pp. 63 y ss.

24. Así, el título de Von Erving, GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 2a. ed., Garden City, N. Y., 1959.

25. Esto era válido ya con anterioridad para el código del amor pasión, pero aquí sólo en calidad de limitación de los deberes conyugales. *Véase* Bussy RABUTIN, *Histoire Amoureuse des Gaules*, Paris, 1856, reimpreso por Nendeln, Liechtenstein, 1972, tomo I, pp. 371 y ss. En versiones modernas este criterio gana espontaneidad en su significado y se convierte en algo central para la percepción y las pruebas de amor. *Véase*, en especial, Judith M. KATZ, *How do You Love Me? Let me Count The Ways (The Phenomenology of Being Loved)*, en «Sociological Inquiry», 46 (1975), pp. 11-22.

26. *Véase* Lionel TRILLING, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass., 1972.

27. *Véase*, desde el punto de vista terapeútico y psicológico, George W. BACH, Peter WYDEN, *Streiten verbindet: Formeln für faire Partnerschaft in Liebe und Ehe*, traducción alemana, Gütersloh, 1970; además, Sidney M. JOURARD, *The Transparent Self: Self-Disclosure and Well-Being*, Nueva York, 1964; del mismo autor, *Self-Disclosure: An Experimental Analysis of the Transparent Self*, Nueva York, 1971; Howard L. MILLER, Paul S. SIEGEL, *Loving: A Psychological Approach*, Nueva York, 1972, pp. 22 y ss. Además, sobre la extensión de las ideas correspondientes, Zick RUBIN *et al.*, *Self-Disclosure in Dating Couples: Sex Roles and the Ethics of Openess*, «Journal of Marriage and the Family», 42 (1980), pp. 305-317. *Véase* a este respecto el análisis sociológico-científico de las teorías del «Yo» de Ray HOLLAND en *Self and Social Context*, Nueva York, 1977, de las cuales puede deducirse que los escritores (en particular los norteamericanos cuya experiencia europea y habilidad brillan por su ausencia) al escribir sobre el yo tienen en mente únicamente su propio yo y por lo tanto generalizan en lo positivo, por ejemplo, aconsejando el desarrollo de la propia personalidad, sinceridad, etcétera.

Naturalmente, esta nueva insistencia sobre el autodescubrimiento sincero no tiene nada que ver con el fanatismo literario en favor de la sinceridad, que se rebela contra el concepto romántico que afirma que la sinceridad no es posible y ni si-

quiera deseable. Como más destacado ejemplo, André Gide, y como contraexposición François DERAIS, Henri RAMBAUD, *L'Envers du journal de Gide: Tunis 1942-1943*, París, 1951. *Véase* a este respecto el análisis de Henry PEYRE, *Literature and Sincerity*, New Haven, 1963, pp. 276 y ss. Los terapeutas no tienen presente la diferencia con la experiencia de la tradición oral, sino que en su repertorio sólo figura la utilidad presumible.

28. *Vease* Madeleine DE SCUDÉRY, *De la dissimulation et de la sincerité, en Conversations sur divers sujets*, tomo I, Lyon, 1680, pp. 300-322, que presenta el problema de cómo llevar al otro a soportar la sinceridad para consigo mismo. Aquí (y naturalmente en el siglo XVII) el problema está en relación con las analogías entre la orientación bélica, la conducta cortesana triunfante y la conducta en los asuntos amorosos. Esto presupone también el principio de una moral social independiente, que se refleja en sí misma sobre las consideraciones sociales. Las consecuencias que de ello sacó el siglo XVIII las hemos compendiado en el capítulo XII.
29. Esta comparación es del marqués DE CARACCIOLI, *La jouissance de soi-même*, nueva edición Utrecht-Amsterdam, 1759, p. 52.
30. *Véase* Herbert A. OTTO (ed.), *Love Today: A New Exploration*, Nueva York, 1973. Máxima: «The more you let yourself love, the greater the wholeness you bring to yourself and others». Se toman en consideración también los siete peldaños de la escalera del amor formulada para la era de la organización, es decir: (1) una organización para la convocatoria (2) de una comisión para formular una (3) *«action framework»*, para (4) *«First Steps Toward* (5) *a Master plan for* (6) *the Establishment of* (7) *a Loving Society»* (*ob. cit.*, p. 11).
31. El amor como proceso de aprendizaje, Göttingen, 1975, pp. 80 y ss.
32. Flaminio NOBILI, *Trattato dell'Amore Humano, ob. cit.*, fol. 31r, somete a discusión la dualidad amor/odio, pero descubre que eso no funciona: la naturaleza no ha querido que de la fealdad surja el odio como de la belleza surge el amor: «Anzi è tale odio più simigliante a privatione che a vero contrario».

XVI. EL AMOR COMO SISTEMA DE LA INTERPENETRACIÓN

1. Con respecto a esa evolución, *véase* Wallace FOWLIE, *Love in Literature: Studies in Simbolic Expression*, reimpresión Freeport. N. Y., 1972.
2. Pero no sólo burlado. *Véase* al respecto Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, *ob. cit.*, tomo 2, p. 210.
3. «Il faut renoncer à vous pour jamais, pour jamais! Grand Dieu! Et c'est ma propre bouche qui me prononce un arrêt qui peut-être ne sortirait point de la votre», dice uno de los textos. Y así ochenta años más tarde, tras la pérdida de la actitud heroica que hacía todo aquello posible: «Qu'exige-vous? Que je vous quitte? Ne voyez-vous pas que je n'en ai pas la force? Ah! cest à vous qui n'aimez pas, c'est à vous à la trouver, cette force...». *Véase*, CRÉBILLON (hijo), *Lettres de la Marquise de M. au Comte de R.*, *ob. cit.*, p. 181, y Benjamin CONSTANT, *ob. cit.*, p. 113.
4. *Véase* el capítulo XII.
5. *Véase* Gregory BATESON *et al.*, *Toward a Theory of Schizophrenia*, *Behavioral Science*, I (1956), pp. 251-264.
6. Esta afirmación basada en investigaciones empíricas realizadas por Clifford H. SWENSEN, Frank GILNER, *Factor Analysis of Self-Report Statements of Love Relationships*, en «Journal of Individual Psychology», 20 (1964), pp. 186-188 (187). *Véase* también Cliffort H. SWENSEN, *The Behavior of Love*, en Herbert A. OTTO (ed.), *Love Today: A New Exploration*, Nueva York, 1973, pp. 86-101 (92 y s.).
7. Resulta extraño, de todos modos, que realmente esto haya sido propuesto. *Véase* Elton MAYO, *Should Marriage be Monotonous?*, en «Harpers's Magazine», 151 (1925), pp. 420-427.
8. Esta versión característica del siglo XVII decía más o menos: existen reglas generales y técnicas de la seducción apropiadas; pero cuando el amor ha sido conseguido, solamente tiene validez lo que la amante dice y exige. Así, *L'iustification de l'amour*, en *Recueil de pièces en prose les plus agreables de ce temps* (Recueil de Sercy), tomo 3, París, 1660, pp. 289-334 (314 y s.).